دلائل الصدق

لصاحبه محمد الحسن المظفر

2272
.69558
.328
v.1

2272.69558.328 v.1
al-Muzaffar
Dalā'il al-ṣidq fī al-jawāb ʿan Ibtāl al-bātil alladhī wadaʿahu al-Fadl ibn Rūzbihān lil-radd ʿalā [illegible]
Nahj al-ḥaqq

DATE ISSUED | DATE DUE | DATE ISSUED | DATE DUE

Princeton University Library
32101 047149230

دلائل الصدق

فی الجواب عن (ابطال الباطل) الذی وضعه الفضل بن روزبهان للرد علی (نهج الحق) لآیة الله العلامة الحلی قدس سره فی المسائل الخلافیة بین فرقتی الاسلام الشیعة واهل السنة و اثبات الامامة.

لمؤلفه

آیة الله الشیخ محمد حسن المظفر دام ظله

الجزء الاول

چاپ تابان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى جل ان تدركه المشاعر والابصار ، و تنزه ان يتحد بغيره او يشبه الاغيار ، العدل الذى لايعذب مع الجبر والاضطرار، ولايكلف بدون الوسع والاختيار، والصلوة الزاكية على طيب الذكر والاثار ، سيدنا ونبينا المعصوم بالجهر والاسرار ، وعلى آله المصطفين حجج الملك الجبار، وسلم عليهم تسليما دائما مااختلف الليل والنهار، وجعلنا من اوليائهم ومعهم فى دار القرار .

و بعد فانى لما سعدت بالنظر الى كتاب (نهج الحق وكشف الصدق) للامام (العلامة) الذى انتهت اليه فى العلم والعمل الزعامة الطاهر المطهر (الحسن بن يوسف ابن المطهر) قدس الله روحه ونور ضريحه، وجدته كتابا حافلا بالفضل ، مشحونا بالقول الفصل ، و قدرد عليه فاضل الاشاعرة بوقته (الفضل بن روزبهان) واجاب عنه سيدنا الشريف الحاوى لمرتبتى السعادة العلم والشهادة (السيد نورالله الحسينى) قدس الله نفسه و طيب رمسه ، فجاء وافيا شافيا كما يهواه الحق و يرتضيه الانصاف ، لكنى احببت ان اقتدى به واصنف غيره، عسى ان افوز مثله بالاجر والشهادة ، ونقلت عنه كثيرا وعبرت عنه بالسيد السعيد ، و تعرضت فى بعض المقامات تتميما للفائدة الى بعض كلمات (ابن تيمية) التى يليق التعرض لها ممارد بها على كتاب (منهاج الكرامة) للامام المصنف العلامة وان لم اصرح باسمه غالباً، ولو لاسفالة مطالبه، وبذاءة لسان قلمه، وطول عباراته، وظهور نصبه وعداوته لنفس النبى الامين وابنآئه الطاهرين، لكان هو الاحق بالبحث معه، لانى الى الان لم اجد لاحد من علمائنا ردا عليه ،لكنى نزهت قلمى عن مجاراته، كما نزه العلماء اقلامهم وآراءهم عن رده ولما كان عمدة جوابه و جواب غيره فى مسئلة الامامة هو المناقشة فى سند الاحاديث الواردة فى فضائل اهل البيت و مطاعن اعدائهم ، وضعت المقدمة الاتية لتستغنى بها عن جواب هذا على وجه الاجمال ولنفعها فى المقصود وقد سميت كتابى هذا (دلائل الصدق لنهج الحق) ، فاسال الله ربى ان يعيننى على اتمامه ويوفقنى لحسن ختامه انه اكرم المسؤلين وارحم الراحمين

(RECAP) 2272.69558.328

(3-3-64 1964)

المقدمة

اعلم انه لايصح الاستدلال على خصم الابما هو حجة عليه ، و لذاترى المصنف رحمه‌الله وغيره اذا كتبوا فى الاحتجاج على اهل السنة التزموا بذكر اخبارهم لااخبارنا، والقوم لم يلتزموا بقاعدة البحث ولم يسلكوا طريق المناظرة ، فانهم يستدلون فى مقام البحث باخبارهم على مذهبهم ، ويستندون اليها فى الجواب عما نورده عليهم ، وهو خطأ ظاهر، على ان احاديثهم كما ستعرف حرية بان لايصح الاستدلال بها فى سائر مطالبهم حتى عندهم وان كانت مما توسم بالصحة بينهم ، لكنها صالحة للاستدلال عليهم و اثبات مناقب آل محمد ص ومثالب اعدائهم وان ضعفوا جملة منها ، و بيان المدعى يحتاج الى البحث فى مطالب :

اخبار العامة حجة عليهم

(الاول) ان عامة اخبارهم التى نستدل بها عليهم حجة عليهم لامرين (الاول) انها اما صحيحة السند عندهم اومتعددة الطرق بينهم والتعدد يوجب الوثوق والاعتبار كما ستعرفه فى طى مباحث الكتاب .

(الامر الثانى) انها مما يقطع عادة بصحتها، لان كل رواية ، لهم فى مناقب اهل البيت ومثالب اعدائهم محكومة بوثاقة رجال سندها وصدقهم فى تلك الرواية ، وان لم يكونوا ثقاتا فى انفسهم ضرورة ان من جملة ماتعرف به وثاقة الرجل وصدقه فى روايته التى يرويها عدم اغتراره بالجاه والمال وعدم مبالاته فى سبيلها بالخطر الواقع عليه، فان غير الصادق لايتحمل المضار بانواعها لاجل كذبة يكذبها لايعود عليه فيها نفع ولا يجد فى سبيلها الاالضرر ، ومن المعلوم ان من يروى فى تلك العصور السالفة فضيلة لامير المؤمنين (ع) اومنقصة لاعدائه فقد غرر بنفسه وجلب البلاء اليه، كما هو واضح لكل ذى اذن وعين، ذكر الذهبى فى تذكرة الحفاظ بترجمة الحافظ ابن السقا عبدالله بن محمد الواسطى قال «انه املى حديث الطير فى واسط فوثبوا به واقاموه وغسلوا موضعه» وذكر

ابن خلكان فى وفيات الاعيان بترجمة النسائى احمد بن شعيب صاحب كتاب السنن احد الصحاح الستة «انه خرج الى دمشق فسئل عن معوية وما روى فى فضائله فقال اما يرضى معوية ان يخرج رأساً برأس حتى يفضل ، وفى رواية اخرى لا اعرف له فضيلة الا لا اشبع الله بطنه ، فما زالوا يدفعون فى حضنه ، وفى رواية يدفعون فى خصييه ، وداسوه حتى حمل الى الرملة ومات بها» وقال الحافظ ابو نعيم الاصبهانى «لما داسوه بدمشق مات بسبب ذلك الدوس وهو منقول» ، فاذا كان هذا فعلهم مع اشهر علمائهم لمجرد انكار فضل معوية فما ظنك بفعلهم مع غيره اذا روى ما فيه طعن على الخلفاء الاول وذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة نصر بن على بن صهبان نقلا عن عبدالله بن احمد بن حنبل قال «لما حدث نصر بان رسول الله ص اخذ بيد حسن وحسين فقال من احبنى واحب هذين وابا هما وا مهما كان فى درجتى يوم القيمة امر المتوكل بضربه الف سوط فكلمه فيه جعفر بن عبدالواحد و جعل يقول له هذا من اهل السنة فلم يزل به حتى تركه» ونقل ابن حجر ايضا فى الكتاب المذكور بترجمة ابى الازهر احمد بن الازهر النيسابورى «انه لما حدث ابو الازهر عن عبدالرزاق عن معمر عن الزهرى عن عبدالله عن ابن عباس ، قال نظر النبى صالى على ع فقال انت سيد فى الدنيا سيد فى الاخرة ، الحديث ، اخبر بذلك يحيى بن معين ، فبينا هو عنده فى جماعة اذ قال يحيى من هذا الكذاب النيسابورى الذى يحدث عن عبدالرزاق بهذا الحديث ، فقام ابو الازهر فقال هو ذا انا فتبسم يحيى فقال اما انك لست بكذاب وتعجب من سلامته وقال الذنب لغيرك فى هذا الحديث » انتهى ، وقال الذهبى فى ميزان الاعتدال بترجمة ابى الازهر « كان عبدالرزاق يعرف الامور فما جسر يحدث بهذا الاثر الا احمد بن الازهر والذنب لغيره » ويعنى بغيره محمد بن على بن سفيان البخارى كما بينه الذهبى.

فليت شعرى ما الذى يخافه عبدالرزاق مع شرفه وشهرته وفضله لولا عادية النواصب وداعية السوء وان يواجهه مثل ابن معين بالتكذيب وان يشيطوا بدمه ، وياعجبا من ابن معين لم يرض بكتمانه فضائل امير المؤمنين ع حتى صار يقيم الحواجز دون روايتها ، واعجب من ذلك قوله الذنب فيه لغيرك فان رجال سند الحديث كلهم من كبار علماء القوم و ثقاتهم ، و ما أدرى ما الذى انكره من هذا الحديث و هو لم يدل الا على فضيلة مسلمة مشهورة من أيسر فضائل امير المؤمنين ، ولعله انكر تمام الحديث و هو من احبك فقد

احبنى ومن ابغضك فقد أبغضنى و حبيبك حبيب الله وبغيضك بغيض الله والويل لمن ابغضك و ذلك لانهم يجدون من انفسهم بغض امام المتقين و يعسوب الدين وهم يزعمون انهم لايبغضون رسول الله ص كمايعلمون بغض معوية و سائر البغاة لامير المؤمنين و انهم اشداعدائه والبغيضون له وهم يرونهم اولياء الله واحباءه، ولذالما اشار الذهبى فى الميزان الى الحديث قال يشهد القلب بانه باطل ، وانا اشهد له بشهادة قلبه ببطلانه اذلم يخالط قلبه حب ذلك الامام الاعظم فكيف يصدق بصحته وان استفاضت بمضمونه الرواية حتى روى مسلم (١) «ان امير المؤمنين ع قال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لعهد النبى الامى الى انه لايحبنى الامؤمن ولايبغضنى الامنافق »

فاذا كان هذا حال ملوكهم وعلمائهم وعوامهم فى عصر العباسيين فكيف ترى الحال فى عصر الامويين الذى صار فيه سب اخ النبى ص و نفسه شعارا ودينا لهم والتسمية باسمه الشريف ذنبا موبقا عندهم ، قال ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة على بن رباح «قال المقرى كان بنوامية اذا سمعوا بمولود اسمه على قتلوه فبلغ ذلك رباحا فقال هو على مصغرا و كان يغضب من على و يحرج على من سماه به، وقال الليث قال على بن رباح لااجعل فى حل من سمانى على فان اسمى عُلى» انتهى و نقل ابن ابى الحديد (٢) عن ابى الحسن على بن محمد بن ابى سيف المدائنى فى كتاب الاحداث « ان معوية كتب نسخة واحدة الى عماله بعد عام الجماعة أن برئت الذمة ممن روى شيئا فى فضل ابى تراب واهل بيته» الى ان قال ماحاصله «وكتب الى عماله ان يدعوا الناس الى الرواية فى فضل عثمان والصحابة والخلفاء الاولين وان لايتركوا خبرا يروى فى على الا واتوه بمناقض له فى الصحابة وقرئت كتبه على الناس و بذل الاموال فرويت اخبار كثيرة فى مناقبهم مفتعلة فعلموا صبيانهم وغلمانهم من ذلك الكثير الواسع حتى تعلموه كمايتعلمون القران و مضى على ذلك الفقهاء والقضاة والولاة وكان اعظم الناس فى ذلك بلية القراء المراؤن و المستضعفون الذين يظهرون الخشوع والنسك فيفتعلون الاحاديث ليحظوا عند ولاتهم و يصيبوا الاموال حتى انتقلت تلك الاخبار الى ايدى الديانين الذين لايستحلون الكذب والبهتان فقبلوها

(١) صحيح مسلم : كتاب الايمان ، باب الدليل على ان حب الانصار و على من الايمان وعلاماته و بغضهم من علامات النفاق .
(٢) ج٣: ص ١٥ من شرح النهج

ورووها» ثم قال «وقد روى ابن عرفة المعروف بنفطويه وهو من اكابر المحدثين واعلامهم في تاريخه ماينا سب هذا الخبر»

ولهذه الامور و نحوها خفي جل فضائل امير المؤمنين ع وان جل الباقي عن الاحصآء ونأى عن العدو الاستقصآء وليس بقاؤه الاعناية من الله تعالى بوليه والديـن الحنيف ، ويشهد لاخفائهم فضائله مارواه البخاري عن ابي اسحق (١) قال « سال رجل البرآء و انا اسمع اشهد على بدرا قال بارز وظاهر» اترى انه يمكن ان يخفى في الصدر الاول محل امير المؤمنين ع ببدر حتى يحتاج الى السؤال عن مشهده بهاوهي انما قامت بسيفه لولا اجتهاد الناس في كتمان فضائله ، واذا رووا شيئا منها فلا يروونه على وجهه و بتمامه كما تدل عليه روايتهم لخطبة النبي ع في الغدير أمن الجائز عقلا ان يامر رسول الله ص بقم ماتحت الدوح ويجمع المسلمين وكانوا نحو مائة الف ويقوم في حر الظهيرة تحت وهج الشمس على منبر يقام له من الاحداج ويصعد خطيبا وهو بذلك الاهتمام رافعا بعضد علي ع ثم لايقول الامن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال والاه و عاد من عاداه ، لاارى عـاقلا يرتضي ذلك ولاسيما اذا حمل المولى على الناصر اونحوه ، فلا بدان تكون الواقعة كما رواها الشيعة وان النبي ص خطب تلك الخطبة الطويلة البليغة الجليلة التي ابان فيها عن قرب موته وحضور اجله ونص على خلفائه وولاة الامر من بعده وانه مخلف في امته الثقلين آمرا بالتمسك بهما لئلا يضلوا وببيعة علي ع والتسليم عليه بامرة المؤمنين ، لكن القوم بين من لم يرو اصل الواقعة اضاعة لذكرها وبين من روى اليسير منها بعد الطلب من امير المؤمنين ع فكان لها بعده نوع ظهور وان اجتهد علماء الدنيا في درس امرها والتزهيد باثرها ولو رأيت كيف يسرع علماؤهم في رمي الشخص بالتشيع الذي يجعله هدفا للبلاء ومحلا للطعن لعلمت كيف كان اهتمامهم في درس فضائل امير المؤمنين ع وكيف كان ذلك الشخص في الانصاف والوثاقة بتلك الرواية التي رواها ، حتى انهم رموا النسائي بالتشيع كما ذكره في وفيات الاعيان و ماذلك الا لتاليفه كتاب خصائص امير المؤمنين ع و قـوله لااعرف لمعوية فضيلة الا لااشبع الله بطنه مع استفاضة هذا الحديث حتى رواه مسلم في صحيحه كما ستعرف ، وكذا رموا بالتشيع ابا عبدالله الحاكم محمد بن عبدالله و ابانعيم

(١) صحيح البخاري : ج ٣ باب قتل ابي جهل من كتاب المغازي

الفضل بن دكين و عبدالرزاق واباحاتم الراوى وابنه عبدالرحمن وغيرهم ممن لاريب بتسننه من علمائهم لروايتهم بعض فضائل آل رسول الله ص وعنايتهم بها فى الجملة، وماذلك الاليحصل الردع بحسب الامكان عن رواية مناقبهم وتدوينها وان كان قصد الراوى بيان سعة اطلاعه و طول باعه واذا صحح قسما منها زاد طعنهم فيه وفى روايته، مع ان طريقتهم التساهل فى باب الفضائل لكن فى فضائل اعداء اهل البيت ع

فظهر مماذكرنا لكل متدبر ان جميع ماروى فى مناقب المحمد ص وكذا مثالب اعدائهم حق لامرية فيه ولاسيما مع روايته عندنا و تواتر الكثير منه فيكون مما اتفق عليه الفريقان وقام به الاسنادان بخلاف ماروى فى فضائل مخالفى اهل البيت فانه من رواية المتهمين بانواع التهم ، ولو كان له اقل اصل لتواتر ألبتة لوجود المقتضى وعدم المانع بعكس فضائل ال الرسول ص ولاسيما مع طلبهم مقابلة ماجآء فى فضل اهل البيت ع فيكون كذباً جزماولولا خوف الملال لاطنبنا فى المقال وفيما ذكرناه كفاية لمن انصف وطلب الحق

(لاقيمة لمناقشة اهل السنة فى السند)

(المطلب الثانى) فى بيان ان تضعيفهم للرواية ومناقشتهم فى السند لاقيمة لها ولاعبرة بها لامرين :

(الاول) ان علماء الجرح والتعديل مطعون فيهم عندهم فلايصح اعتبار اقوالهم كمايدل عليه مافى ميزان الاعتدال بترجمة عبدالله بن ذكوان المعروف بابى الزناد قال «قال ربيعة ليس بثقة ولارضى» ثم قال «لايسمع قول ربيعة فيه فانه كان بينهما عداوة ظاهرة» وفى الميزان ايضا بترجمة الحافظ ابى نعيم الاصبهانى احمد بن عبدالله قال « هو احد الاعلام صدوق تكلم فيه بلاحجة ولكن هذه عقوبة من الله لكلامه فى ابن مندة بهوى ثم قال وكلام ابن مندة فى ابى نعيم فضيع لااحب حكايته ثم قال كلام الاقران بعضهم فى بعض لايعبأ به لاسيما اذا لاح لك انه لعداوة اولمذهب اولحسد ماينجو منه الامن عصم الله و ما علمت ان عصر امن الاعصار سلم اهله من ذلك سوى الانبياء والصديقين و لوشئت لسردت من ذلك كراريس » فان هذه الكلمات ونحوها دالة على ان الطعن للحسد والهوى والعداوة فاش بينهم وعادة لهم فلايجوز الاعتبار باقوالهم فى مقام الجرح والتعديل حتى مع

اختلاف العصر او عدم ظهور الحسد والعداوة لارتفاع الثقة بهم وزوال عدالتهم وصدور الكذب منهم ، واسخف من ذلك مافى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله بن سعد ابى قدامة السرخسى قال« قال الحاكم روى عنه محمد بن يحيى ثم ضرب على حديثه وسبب ذلك ان محمداً دخل عليه فلم يقم له » فان من هذا فعله كيف يعتمد عليه فى التوثيق والتضعيف ويجعل عدم روايته عن شخص دليل الضعف، وقريب منه ماذكروه فى ترجمة النسائى كماسياتى ان شاء الله تعالى فى المطلب الثالث، واعظم من ذلك مافى تهذيب التهذيب بترجمة سعد بن ابراهيم بن عبدالرحمن بن عوف قال« ان مالكا لم يكتب عنه قال الساجى يقال انه وعظ مالكا فوجد عليه فلم يروعنه » فان من يترك الرواية عن شخص لموعظته له حقيق بان لايجعل عدم روايته عن الاشخاص علامة الضعف واولى بان لايعتمد على توثيقه وتضعيفه، نعم ذكر فى تهذيب التهذيب ايضا عن ابن معين« ان سعدا تكلم فى نسب مالك فترك الرواية عنه » فحينئذ يمكن ان يكون بهذا وجه لترك مالك الرواية عنه لكن لالوم على سعد اذلا يمكن لعاقل ان يرى احد اولد بعد ابيه بثلاث سنين زاعما انه حمل فى هذه المدة ويصدق نسبه وذكر فى تهذيب التهذيب بترجمة محمد بن اسحق صاحب السيرة «أن مالكا قال فى حقه دجال من الدجاجلة ثم ذكر فى الجواب عنه قول محمد بن فليح نهانى مالك عن شخصين من قريش وقد اكثر عنهما فى الموطا وهما مما يحتج بهما » وحاصله ان قدح مالك لاعبرة به لان فعله ينقض قوله

واليك جملة من علماء الجرح والتعديل لتنكشف لك الحقيقة تماما ، ولنذكر اشهرهم واعظمهم بيسير من احوالهم التى تيسر لى فعلا بيانها

فمنهم (احمد بن حنبل) ذكر فى تهذيب التهذيب بترجمة على بن عاصم بن صهيب الواسطى«ان ابا خيثمة قال قلت لابن معين ان احمد يقول ليس هو يكذاب قال لا والله ماكان عنده قط ثقة، ولاحدث عنه بشىء فكيف صار اليوم عنده ثقة» فانه صريح فى اتهام ابن معين لاحمد وتكذيبه له ونقل السيد العلوى الجليل محمد بن عقيل فى كتابه العتب الجميل ص ١٠٢ عن المقبلى فى العلم الشامخ « ان احمد لما تكلم فى مسئلة خلق القران وابتلى بسببها جعلها عدل التوحيد اوزادثم ذكر المقبلى ان احمد كان يرد رواية كل من خالفه فى هذه المسئلة تعصبا منه قال وفى ذلك خيانة للسندثم

قال بل زاد فصار يرد الواقف و يقول فلان واقفي مشئوم بل غلا وزاد و قال لا احب الرواية عمن اجاب في المحنة كيحيى بن معين» اقول صدق المقبلي فان من سبر تهذيب التهذيب وميزان الاعتدال راى ذلك نصب عينه .

ومنهم (يحيى بن سعيد القطان) ذكر في تهذيب التهذيب بترجمة همام بن يحيى ابن دينار «ان احمد بن حنبل قال شهد يحيى بن سعيد شهادة في حداثته فلم يعدله همام فنقم عليه » وفي ميزان الاعتدال « قال احمد مارايت ابن سعيد أسوأ رأيا منه في حجاج وابن اسحق وهمام لايستطيع احد ان يراجعه فيهم» وبالضرورة ان تفسيق المسلم والحقد عليه مستمر الامر معذور فيه ظاهراً اعظم ذنب مسقط لفاعله ومانع من الاعتبار بقوله في الجرح و التعديل

ومنهم (يحيى بن معين) ذكر ابن حجر في تهذيب التهذيب والذهبي في ميزان الاعتدال كلاهما بترجمة ابن معين «ان ابا داود كان يقع فيه وان احمد بن حنبل قال اكره الكتابة عنه» وقال ابن حجر ايضا « قال ابو زرعة لاينتفع به لانه يتكلم في الناس ، ويروى هذا عن علي بن المديني من وجوه» وقال ايضاً في ترجمة شجاع بن الوليد «قال احمد بن حنبل لقي ابن معين شجاعا فقال له ياكذاب فقال له شجاع ان كنت كذاباً والا فهتكك الله قال احمد اظن ان دعوة الشيخ ادركته» ونحوه في ميزان الاعتدال ايضا، وقد تقدم تناقض كلامه في قضيه ابي الازهر فانه نسبه الى الكذب اولا ثم مابرح حتى صدقه ونسب الكذب الى ثقات علمائهم .

ومنهم (ابن المديني ابو الحسن علي بن عبدالله بن جعفر) فان احمد بن حنبل كذبه كما ذكره ابن حجر والذهبي في الكتابين المذكورين بترجمة ابن المديني وقال ابن حجر «قيل لابراهيم الحربي اكان ابن المديني يتهم بالكذب قال لا انما حدث بحديث فيه كلمة ليرضي ابن ابي دؤاد قيل له فهل كان يتكلم في احمد قال انما كان اذا راى في كتبه حديثا عن احمد قال اضرب عليه ليرضي ابن ابي دؤاد» و ليت شعري كيف لايتهم بالكذب وقد زعم انه زاد في الحديث ارضآء لصاحبه وهل يتصور عدم كلامه في احمد وقد فعل معه ما هو اشد من الكلام ومن فروعه وهو الضرب على حديثه ، وبالضرورة ان من يزيد في الحديث كذبا ويضرب على ماهو معتبر ويبطل الصحيح المقبول

عندهم طلبا للدنيا و رضا اهلها لايؤمن ان يوافق الهوى فى توثيق الرجال و تضعيفهم وان شئت قلت ان ضربه على احاديث احمد طعن فى احدهما وهو من المطلوب .

ومنهم (الترمذى) ذكر الذهبى فى الميزان بترجمة اسمعيل بن رافع «ان جماعة من علمائهم ضعفوا اسمعيل وجماعة قالوا متروك» ثم قال «ومن تلبيس الترمذى قال ضعفه بعض اهل العلم» وذكر ايضا بترجمة يحى بن يمان حديثا وقال « حسنه الترمذى مع ضعف ثلاثة فيه فلا يغتر بتحسين الترمذى فعند المحاقة غالبها ضعاف » و قال ايضا بترجمة كثير بن عبدالله المزنى «لايعتمد العلماء على تصحيح الترمذى »

ومنهم (الجوزجانى ابراهيم بن يعقوب السعدى) فانهم ذكروا انه ناصبى معلن به كما ستعرفه فى ترجمته بالمطلب الثالث ان شآء الله تعالى. ومن المعلوم ان الناصب فاسق منافق لماسبق فى رواية مسلم ان مبغض على منافق ، ولاريب ان النفاق اعظم الفسق وقد قال تعالى (ان جآءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بل النفاق نوع من الكفر، بل اشده ، فلا يقبل قول مثله فى الرجال و شهادته فيهم مردودة وتوثيقه وتضعيفه غير مسموع .

ومنهم (محمد بن حبان) قال فى الميزان بترجمته « قال الامام ابوعمرو بن الصلاح غلط الغلط الفاحش فى تصرفه صدق ابوعمرو له اوهام يتبع بعضها بعضا» ثم قال «قال ابواسمعيل الانصارى شيخ الاسلام سمعت عبدالصمد بن محمد يقول سمعت ابى يقول انكروا على ابن حبان قوله النبوة العلم والعمل وحكموا عليه بالزندقة ، وهجروه وكتبوا فيه الى الخليفة ، فامر بقتله وقال ابواسمعيل الانصارى سالت يحيى بن عمار عنه فقال رايته ونحن اخرجناه من خراسان كان له علم كثير ولم يكن له كبير دين»

ومنهم (ابن حزم) وهو على بن احمد بن سعيد بن حزم قال ابن خلكان فى ترجمته من وفيات الاعيان « كان كثير الوقوع فى العلماء المتقدمين لايكاد احد يسلم من لسانه فنفرت منه القلوب واستهدف لفقهاء وقته فتمالؤا على بغضه وردوا قوله و اجتمعوا على تضليله وشنعوا عليه» الى ان قال «وفيه قال العباس بن العريف لسان ابن حزم وسيف الحجاج ابن يوسف شقيقان » مضافا الى انه كان شبيها بابن تيمية فى شدة النصب لال رسول الله ص ولذا كان يستشهد باقواله فى نقص امير المؤمنين ع وامام المتقين كما يعرف شدة نصبه من له المام بكتابه المسمى بالفصل فى الملل والاهواء والنحل الذى ملأه بالجهل والهذيان

و منهم (الذهبى) صاحب كتاب ميزان الاعتدال محمد بن احمد بن عثمان فانه كان ناصبيا ظاهر النصب لآل رسول الله ص بين التعصب على من احتمل فيه ولآء اهل البيت ع كما يشهد به كتابه المذكور ، فانه مازال يتحامل فيه على كل رواية فى فضل آل محمد ص و على رواتها و كل من احس منه حبهم ، و قد ذكر هو فى تذكرة الحفاظ الحافظ بن خراش واطراه فى الحفظ والمعرفة ثم وصفه بالتشيع واتهمه بالرواية فى مثالب الشيخين ، ثم قال مخاطبا له وسابا اياه بما لفظه «فانت زنديق معاند للحق فلا رضى الله عنك مات ابن خراش الى غير رحمة الله سنة ثلاث و ثمانين بعد المائتين» وما راينا قال بعض هذا ممن سب امير المؤمنين ع و مرق عن الدين ، بل راينا يسد دأمره و يرفع قدره و يدفع القدح عنه بما تمكن كما هو ظاهر لمن يرى يسيرا من ميزان الاعتدال وقد نقل السيد الاجل السيد محمد بن عقيل فى كتابه العتب الجميل ص ١١٣ عن السبكى تلميذ الذهبى انه وصف شيخه الذهبى بالنصب و نقل ايضا عن المقبلى قوله من قصيدة :

وشاهدى كتب اهل الرفض اجمعهم و الناصبين كاهل الشام كالذهبى

وانكتف بهذا القدر من ذكر علماء الجرح والتعديل المطعون فيهم بالنصب واتباع الهوى و نحوهما ، فالعجب ممن يستمع لاقوالهم ويصغى لارائهم ويجعلهم الحجة بينه و بين الله تعالى فى ثبوت سنة رسول الله صلى الله عليه وآله.

الامر الثانى من الامرين الموجبين لالغاء مناقشتهم فى السند أن ابن روزبهان قال فى اخر مطالب الفضائل متصلا بالمطاعن: «اتفق العلماء على ان كل مافى الصحاح الستة سوى التعليقات لو حلف بالطلاق انه من قول رسول الله ص او من فعله وتقريره لم يقع الطلاق و لم يحنث» فان مقتضى هذا الاجماع انهم يلغون اقوال علمائهم فى تضعيف رجال الصحاح الستة لاسيما صحيحى البخارى ومسلم فانهم جميعا يحتجون باخبار هما بلا نكير وبالضرورة انه لم يرد نص ولم تقم حجة على استثناء رجال صحاحهم فيلزم الغآء اقوال علمائهم فى الرجال مطلقا والافالفرق تحكم .

مناقشة الصحاح الستة

(المطلب الثالث) ان اخبارهم غير صالحة للاستدلال بها على شيء من مطالبهم لان منتقى اخبارهم ماجمعته الصحاح الستة و هى مشتملة على انواع من الخلل ساقطة عن الاعتبار البتة لامور :

(الامر الاول)

انهم ذكروا فى كيفية جمعها وفى جامعيها ما يقضى بوهنها ذكر ابن حجر فى تهذيب التهذيب بترجمة سويد بن سعيد الهروى : « ان ابراهيم بن ابى طالب قال لمسلم كيف استجزت الرواية عن سويد قال ومن اين آتى بنسخة حفص بن ميسرة» ومثله فى ميزان الاعتدال فهل ترى ان هذا عذر فى الرواية عن الضعفآء وهو يدعى انه لايروى فى صحيحه الاعن ثقة فيكون غارا خائنا فيسقط كتابه عن الاعتبار . ونقل الذهبى فى الميزان بترجمة احمد ابن عيسى بن حسان المصرى« ان ابازرعة ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم ارادوا التقدم قبل أوانه فعملوا شيئاً يتشرفون به» وقال « يروى عن احمد بن عيسى فى الصحيح مارايت اهل مصر يشكون فى انه واشار الى لسانه» وذكر ابن حجر بترجمة عمرو بن مرزوق «ان الازدى قال كان على بن المدينى صديقا لابى داود وكان ابو داود لايحدث حتى يامره على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولايصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلى » و هذا يدل على ان اعتبار هم للرجال تبع للهوى لاللحق وذكر ابن حجر بترجمة احمد بن صالح المصرى«ان الخطيب قال احتج باحمد بن صالح جميع الائمة الا النسائى فانه نال منه جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما وقال العقيلى كان احمد بن صالح لايحدث احداحتى يسال عنه فجاءه النسائى فابى ان ياذن له فشنع عليه» انتهى ملخصا وذكر ابن حجر بترجمة ابن ماجة محمد بن يزيد ابن ماجة«ان فى كتابه السنن احاديث ضعيفة جدا حتى بلغنى ان السرى كان يقول مهما انفرد بخبر فهو ضعيف غالباً ووجدت بخط الحافظ شمس الدين محمد بن على الحسينى مالفظه سمعت شيخنا الحافظ ابا الحجاج المزى يقول كل ما انفرد به ابن ماجة ضعيف» وذكر كل من الذهبى وابن حجر احدهما فى كتابيهما المذكورين «ان البخارى احتج

بجماعة فى صحيحه ضعفهم بنفسه» كما يعلم من تراجمهم فى الكتابين كايوب بن عائذ وثابت بن محمد العابد وحصين بن عبدالرحمن السلمى وحمران بن ابان وعبدالرحمن ابن يزيد بن جابر الازدى وكهمس بن المنهال ومحمد بن يزيد الحزامى ومقسم بن بجرة. وانما خصصنا البخارى بهذا لانه اعظم ارباب صحاحهم عندهم ، والافكلهم على هذا النمط ، بل وجدنا اباداود كذب نعيم بن حماد الخزاعى والوليد بن مسلم مولى بنى امية وهشام بن عمار السلمى وروى عنهم فى سننه ، و قال فى حق صالح بن بشير « لايكتب حديثه » وكذا فى حق عاصم بن عبيدالله وروى عنهما، مع انه كان يزعم انه لايروى الاعن ثقة كماذكره فى تهذيب التهذيب بترجمة داود بن امية، ووجدنا النسائى قال فى حق كل من عبدالرحمن ابن يزيد بن تميم الدمشقى وعبدالرحمن بن ابى المخارق وعبدالوهاب بن عطاء الخفاف متروك وروى عنهم فى سننه، وكذا الترمذى قال فى حق سليمان بن ارقم ابى معاذ البصرى وعاصم بن عمرو بن حفص متروك وروى عنهما فى سننه

وذكروا فى حق البخارى ومسلم اللذين هما اجل ارباب الصحاح عندهم واصحهم خبرا ما يخالف الاجماع ، وهو احتجاجهما بجماعة لاتحصى مجهولة الحال لرواية جماعة عنهم بل لرواية الواحد عنهم ، مع ان هذا الواحد لم ينص على قدح او مدح فى المروى عنه. ولنذكر لك بعض من اكتفيا فى الاحتجاج بخبره بمجرد رواية الواحد عنه لتراجع تهذيب التهذيب فترى صدق ما قلناه ، فمنهم محمد بن عثمان بن عبدالله بن موهب و محمد بن النعمان بن بشير فان البخارى و مسلما احتجا بهما ولم يرو عن كل منهما سوى الواحد ، و منهم عطاء ابو الحسن السوائى وعمير بن اسحق و مالك بن جشعم ومبارك بن سعيد اليمانى و نبهان الجمحى ، فان البخارى اخرج عنهم فى صحيحه ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ، ومنهم قرفة بن بهيس العبدى ومحمد بن عبدالله بن ابى رافع الفهمى ومحمد بن عبدالرحمن بن غنج ومحمد بن عبدالرحمن مولى بنى زهرة ومحمد بن عمرو اليافعى ونافع مولى عامر بن سعيد بن ابى وقاص و وهب بن ربيعة الكوفى وابو شعبة المرى مولى سويد بن مقرن ، فان مسلما احتج بهم فى صحيحه ، ولم يرو عن كل منهم غير الواحد ولا موثق لهم اصلا وليسوا من اهل زمن الشيخين حتى يقال انهما يعرفان وثاقتهم بالاطلاع ، نعم ذكر ابن حبان بعضهم فى الثقات كما هى عادته

فى مجاهيل التابعين فلا عبرة به ، مع انه متاخر الزمان عن البخارى و مسلم فلايمكن ان يعتمدا على توثيقه و هذا النحو كثير جدا فى الصحيحين و بقية صحاحهم ، و كم رووا عمن نص على جهالته كما ستعرف اقل القليل منهم قريبا عند ذكر الاسماء ، وقال فى ميزان الاعتدال بترجمة حفص بن بعيل بعد ماذكر قول ابن القطان فيه لايعرف له حال قال «لم اذكر هذا النوع فى كتابى فان ابن القطان يتكلم فى كل من لم يقل فيه امام عاصر ذلك الرجل واخذ ممن عاصره مايدل على علاته وهذا شىء كثير ففى الصحيحين من هذا النمط خلق كثير مستوون ماضعفهم احد ولاهم بمجاهيل» اى ليسوا بمجاهيل النسب و ان كانوا مجاهيل الاحوال كما قال ابن القطان ، و انت تعلم انه لايكفى فى اعتبار الرجل والاحتجاج بخبره مجرد عدم تضعيف احد له بل لابدمن ثبوت و ثاقته واما حكمه باستوائهم فغير مستوبعد فرض الجهالة باحوالهم على انه غير نافع فى الاحتجاج باخبارهم مالم تثبت وثاقتهم .

الامر الثانى

ان جملة من اخبار صحاحهم مشتملة على الكفر كتجسم الله سبحانه و اثبات المكان والانتقال و التغيير له وكعروض العوارض عليه من الضحك ونحوه ، الى غير ذلك مما يوجب الامكان ، حتى رووا ان الله سبحانه يدخل رجله فى نار جهنم فيزوى بعضها لبعض و تقول قط قط ، و مشتملة على وهن رسل الله و رسالاتهم حتى انهم صيروا سيد النبيين جاهلا فى اول البعثة بانه رسول مبعوث فعلمه النصرانى و زوجته خديجة انه رسول الله ، ومشتملة على ما يوجب كذب آى من القران وعلى المناكير والخرافات كما ستعرف ذلك فى طى مباحث الكتاب ان شآء الله تعالى .

الامر الثالث

ان اكثر رواتهم بل كلهم مدلسون فى رواياتهم ملبسون فيها و مظهرون خلاف الواقع ، كما لو كانت الرواية عن شخص مقبول بواسطة شخص غير مرضى فيتركون الواسطة ويروونها عن المقبول ابتداء ، اويروونها عن ضعيف و ياتون باللفظ المشترك بين الضعيف والثقة ليوهم الراوى على القارى ان المراد الثقة لانه يظهر انه لايروى الاعن ثقة ؛ الى غير ذلك من انواع التدليس ، ولايكاد يسلم احد من رواتهم عنه ، قال شعبة «مارايت من لايدلس

من اصحاب الحديث الاعمرو بن مرة وابن عون» كما نقله عنه فى ميزان الاعتدال وتهذيب التهذيب بترجمة عمرو بن مرة الجملى، ويكفيك ان البخارى ومسلما كانا من المدلسين قال الذهبى فى الميزان بترجمة عبدالله بن صالح بن محمد الجهنى المصرى « روى عنه البخارى فى الصحيح ولكنه يدلسه فيقول حدثنى عبدالله ولاينسبه» وبمعناه فى تهذيب التهذيب بترجمة عبدالله ايضا ، وقد كان البخارى يدلس ايضا فى صحيحه محمد بن سعيد المصلوب الكذاب الشهير لكن الذهبى حمله على الخطأ قال بترجمة ابن سعيد «اخرجه البخارى فى مواضع وظنه جماعة» وهو حمل بعيد ، ولو سلم فهو يقتضى عيباً آخر فى صحيح البخارى وسيأتى ذكر هذين الرجلين فى الاسمآء ، ونقل ابن حجر(١) عن ابن مندة « انه قال فى كلام له اخرج البخارى قال فلان وقال لنا فلان وهو تدليس» ثم قال ابن حجر« الذى يظهر لى انه يقول فيما لم يسمع قال و فيما سمع لكن لايكون على شرطه اوموقوفا قال لى اوقال لنا وقد عرفت ذلك بالاستقراء من صنيعه» ونقل ابن حجر ايضا(٢) عن ابن مندة « انه قال فى حق مسلم كان يقول فيما لم يسمعه من مشايخه قال لنا فلان و هو تدليس » فاذا كان هذا حال الصحيحين وصاحبيهما وهما بزعمهم اصح الكتب ، فكيف حال غيرهما وكيف تعتبر اخبارهم و باى شىء يحصل الامن لمن يريد الاحتجاج بها ، والتدليس طريقة شائعة مستمرة بين جميع طبقاتهم على انه كذب فى نفسه غالباً والكذب موجب لفسق صاحبه ، قال ابن الجوزى «من دلس كذابا فالاثم له لازم لانه آثران يؤخذ فى الشريعة بقول باطل» كما نقله عنه فى ميزان الاعتدال بترجمة محمد بن سعيد المصلوب والاولى لابن الجوزى ان لايخصص بالكذاب لان الاثم لازم ايضا لمن دلس ضعيفا من غير جهة الكذب لان الضعيف مطلقا لايجوز الاحتجاج به، بل من دلس ثقة عنده كان آثما لان الثقة عنده ربما لايكون ثقة فى الواقع وعند السامع وغيره فكيف يوقعه بالغرور ويدلس عليه ماليس له الاخذ به ، وسيمر عليك ان شاءالله تعالى ذكر بعض من عرف بالتدليس عندهم .

---

(١) تعريف اهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس المطبوع بمصر سنة ١٣٢٢ ص ٦

(٢) نفس المصدر ص ٧

الامر الرابع

ان اكثر رجال السند فى اخبار الصحاح الستة مطعون فيهم عندهم بغير التدليس ايضا من الكذب و نحوه حتى قال يحيى بن سعيد القطان وهو اكبر علمائهم واعلمهم باحوال رجالهم «لو لم ارو الا عمن ارضى ما رويت الا عن خمسة» كما حكى عنه فى الميزان بترجمة اسرائيل بن يونس ، ولنذكر لك جماعة ممن طعنوا بهم من غير الصحابة مرتبا اسماءهم على حروف المعجم.

واشترطت على نفسى ان اذكر من رواة الصحاح من طعن به عالمان او اكثر، وان يكون الطعن شديدا كقولهم كذاب او متهم بالكذب او متروك او هالك او لا يكتب حديثه او لا شىء او ضعيف جدا او مجمع على ضعفه او نحو ذلك ، ولم اذكر من قيل فيه انه ضعيف او منكر الحديث او غير ضابط او كثير الخطأ او لا يحتج به او نحو ذلك وان اسقط روايته عن الحجية طلبا للاختصار ، ولكفاية من جمع الشروط المذكورة فى الدلالة على سقم صحاحهم ، وربما ذكرت بعض المجاهيل والمدلسين و بعض النصاب لتعرف اشتمال صحاحهم على انواع الوهن، ولا يخفى ان النصب اعظم العيوب لان الناصب منافق كما عرفت و المنافق كافر بل اشد منه لانه يسر الكفر و يظهر الايمان ، فيكون اضر على الاسلام من الكافر الصريح ، وقد ذم الله المنافقين واعد لهم الدرك الاسفل من النار كما اخبر به فى كتابه العزيز ولعنهم فى عدة مواطن من الكتاب ، و كذلك لعنهم رسول الله ص فيما لا يحصى من المواطن ، و من المعلوم ان الكافر لا تقبل روايته اصلا فى الاحكام و غيرها حتى لو وثقه جماعة

وان اردت زيادة الاطلاع على احوال من سنذكر هم واحوال غيرهم من ضعاف رجال الصحاح الستة فارجع الى كتابنا المسمى (بالافصاح عن احوال رجال الصحاح) فانه مشتمل على جل المجروحين منهم وجل المطاعن فيهم

وقد اخذت ما ذكرته هنا فى احوالهم من ميزان الاعتدال للذهبى وجعلت رمزه (ن) ومن تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى وجعلت رمزه (يب) ، فان اتفقا على نقل ما قيل فى صاحب الترجمة ذكرته بعد اسمه بلا نسبة لاحدهما، وان اختص احدهما بالنقل ذكرته بعد رمز الناقل منهما ، على ان يكون كل ما بعد رمزه من خواصه فى النقل الى ان

تنتهى الترجمة اوانقل عن الاخر

كماانى رمزت الى اهل صحاحهم برموزهم المتداولة عندهم فللبخارى (خ) ولمسلم (م) وللنسائى (س) ولابى داود (د) وللترمذى (ت) ولابن ماجة القزوينى (ق) ولهم جميعا (ع) و لمن عدامسلم والبخارى (٤) وقدجعلت قبل اسم صاحب الترجمة رمز الراوى عنه من اهل هذه الصحاح متبعا نسخة التهذيب ، لانها اصح الا قليلافانه قد يقوى عندى صحة نسخة الميزان فاعول عليهافى الرمز ، هذاوربماكان لى كلام اونقل عن غير هذين الكتابين اذكره بعد قولى (اقول) فنقول وبالله المستعان:

حرف الالف

تدق (ابراهيم بن اسمعيل ابن ابى حبيبة) قال ابن معين ليس بشىء،(يب): قال الدار قطنى متروك ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل

تق (ابراهيم بن عثمان ابو شيبة العبسى الكوفى) قاضى واسط كذبه شعبة،وقال (س) متروك الحديث ،(يب): قال ابوحاتم تركوا حديثه ،وقال الجوز جانى ساقط و قال صالح جزرة لايكتب حديثه.

تق (ابراهيم بن الفضل المخزومى) قال ابن معين ليس بشىء ، (ن): قال ابن معين ايضا لايكتب حديثه وقال (س) وجماعة متروك، (يب) : قال(س) لايكتب حديثه و قال الدار قطنى والازدى متروك

تق (ابراهيم بن يزيد الخوزى المكى الاموى) قال احمدو(س)متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشىء ، وقال س مرة ليس بثقة ولايكتب حديثه ، وقال ابن الجنيد متروك ، و قال(خ) سكتوا عنه ، قال الدولابى يعنى تركوه، وقال ابن المدينى لااكتب عنه و قال البرقى كان يتهم بالكذب، وقال ابن حبان روى المناكير الكثيرة حتى يسبق الى القلب انه المتعمد لها.

ع (ابراهيم بن يزيد بن شريك التيمى)، (يب):قال الكرابيسى حدث عن زيد بن وهب قليلا اكثرها مدلسة **اقول** : قال ابن حجر فى التقريب يرسل ويدلس.

دتس (ابراهيم بن يعقوب الجوزجانى السعدى) احدائمة الجرح والتعديل ، (يب): قال ابن حبان فى الثقات كان حرورى المذهب وكان صلبا فى السنة الاانه من صلابته

ربما يتعدى طوره ، وقال ابن عدى كان شديد الميل الى مذهب اهل دمشق فى الميل على على ع ، وقال الدار قطنى فيه انحراف عن على ع اجتمع على بابه اصحاب الحديث فاخرجت جارية له فروجة لتذبحها فلم تجد من يذبحها فقال سبحان الله فروجة لا يوجد من يذبحها و على يذبح فى ضحوة نيفاو عشرين الف مسلم ، ثم قال فى (يب) فى الضعفآء يوضح مقالته اقول العجب كيف كان اماماً لهم فى الجرح والتعديل وهو منافق و كيف تقبل شهادته و هو فاسق ، واعجب منه انهم يصفونه صلب فى السنة و هو من الفاظ المدح عندهم فانظر و تبصر.

خ د (احمد بن صالح المصرى ابوجعفر الحافظ) قال (س) ليس بثقة ولا مامون تركه محمد بن يحيى ورماه ابن معين بالكذب، وعن ابن معين ايضا انه كذاب يتفلسف ، و قال ابن عدى كان (س) سيء الراى فيه وانكر عليه احاديث فسمعت محمد بن هرون البرقى يقول هذا الخراسانى يتكلم فى احمد بن صالح لقد حضرت مجلس احمد فطرده من مجلسه فحمله ذلك على ان يتكلم فيه ، (يب) : قال الخطيب احتج باحمد جميع الائمة الا (س) ويقال كان آفة احمد الكبر و نال منه (س) جفاء فى مجلسه فذلك السبب الذى افسد الحال بينهما

د (احمد بن عبد الجبار العطاردى) قال مطين كان يكذب ، (ن) : قال ابن عبدى رايتهم مجمعين على ضعفه.

خ م س ق (احمد بن عيسى المصرى) حلف ابن معين انه كذاب ، (يب) : قال ابوحاتم تكلم الناس فيه ، وقال سعيد بن عمرو البربوعى انكر ابوزرعة على مسلم روايته عنه فى الصحيح ، قال سعيد وقال لى ما راى اهل مصر يشكون فى انه واشار الى لسانه كأنه يقول الكذب، (ن): قال سعيد البربوعى شهدت ابازرعة و ذكر عنده صحيح مسلم فقال هؤلاء قوم اراد والتقدم قبل اوانه فعملوا شيئا يتشرفون به، وقال يروى عن احمد فى الصحيح ما راى اهل مصر يشكون فى انه واشار الى لسانه

د (احمد بن الفرات الضبى الحافظ) (ن): قال ابن خراش انه يكذب عمدا، (يب): قال ابن مندة أخطأ فى احاديث ولم يرجع عنها .

د ت س (ازهر بن عبدالله الحرازى) ، (ن) : ناصبى ينال من على، (يب) : قال ابن

الجارود كان يسب عليا ، وساق (د) باسناده الى ازهر قال كنت فى الخيل الذين سبوا انس ابن مالك فاتينا به الحجاج

م٤ (اسامة بن زيد الليثى) ، قال احمد ليس بشىء ، (يب) : ترك القطان حديثه ، (ن) : قال ابن الجوزى قال ابن معين مرة ترك حديثه باخره ، والصحيح ان هذا القول ليحيى بن سعيد.

خ م د ت (اسباط ابو اليسع) قال ابن حبان يروى عن شعبة كأنه شعبة آخر وقال ابو حاتم مجهول ، (يب) : كذبه ابن معين .

د ق (اسحق بن ابراهيم الحنينى) قال (س) ليس بثقة وساق له ابن عدى حديثا عن مالك وقال لا اصل له ، (ن) : صاحب اوابد.

د ق (اسحق بن اسيد) قال ابو حاتم لا يشتغل به ، (يب) : قال ابن عدى مجهول وقال الازدى تركوه .

د ت ق (اسحق بن عبدالله ابن ابى فروة) ومولى ال عثمان بن عفان قال (خ) تركوه وقال احمد لا تحل عندى الرواية عنه ، (يب) : قال عمرو بن على وابو زرعة و (س) والدارقطنى والبار قانى متروك ، وتكلم فيه مالك و الشافعى و تركاه ، و قال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لا يكتب حديثه ومرة كذاب ، وقال ابن عمار وابو زرعة ذاهب الحديث ، وقال محمد بن عاصم المصرى لما راى اهل المدينة يشكون فى انه متهم قيل فبماذا؟ قال فى الاسلام ، وفى رواية اخرى على الدين.

خ ت ق (اسحق بن محمد بن اسمعيل بن عبدالله بن ابى فروة) و سّاه (د) جداً وروى عنه (خ) ويوبخونه على هذا ، (ن) : قال س ليس بثقة ، (يب) : قال (س) متروك

ت ق (اسحق بن يحيى بن طلحة بن عبيدالله التيمى) قال احمد و (س) متروك ، (يب) : قال ابن معين ليس بشىء ولا يكتب حديثه وقال الفلاس متروك .

ع (اسرائيل بن يونس بن ابى اسحق السبيعى ابو يوسف الكوفى) ، (يب) : قال عبدالرحمن بن مهدى لص يسرق الحديث ، (ن) : كان القطان لا يحدث عنه ولا عن شريك ، وقال لو لم اروا لا عن ارضى مارويت الا عن خمسة .

ت م د س (اسمعيل بن ابراهيم بن معمر ابو معمر الهذلى القطيعى) ، (يب) : قال

ابن معين لاصلى الله عليه ذهب الى الرقة فحدث بخمسة آلاف حديث اخطافى ثلاثة آلاف ولم يحدث ابومعمر حتى مات ابن معين ، و قال ابوزرعة كان احمد لايرى الكتابة عنه .

تق (اسمعيل بن رافع المدنى) نزيل البصرة ، (يب):قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة ليس بشيء واخرى متروك ، وقال(د) ليس بشيء سمع من الزهرى فذهبت كتبه فكان اذا راى كتابا قال هذا سمعته ، وقال ابن خراش والدارقطنى وعلى بن الجنيد متروك،(ن): ضعفه احمدويحيى و جماعةوقال الدار قطنى وغيره متروك ومن تلبيس (ت) قال ضعفه بعض اهل العلم .

مدس (اسمعيل بن سميع الكوفى الحنفى) بياع السابرى ، قال ابن جرير كان يرى راى الخوارج تركتهوقال ابو نعيم جار المسجد اربعين سنة لم يرفى جمعة ولاجماعة وقال ابن عيينه كان بيهسيا فلم اذهب اليه ولم اقربه وتركه زائدة لمذهبه، (يب): قال محمد ابن يحيى كان بيهسيا ممن يبغض علياع ، والبيهسية طائفة من الخوارج ينسبون الى راسهم ابى بيهس .

اقول لوكان ذلك الجفاء للجمعة و الجماعة ممن يتهمونه بالتشيع لنالوه بكل سوء و بلغوا به كل مبلغ ولكن هون عليهم ذلك و بغضه لعثمان انه يبغض امام المتقين و نفس النبى الامين حتى احتملوا سيئاته وحملوا عنه واحتج به اهل صحاحهم ووثقه ابن نمير و العجلى وابوعلى الحافظ و (د) وابن سعد واحمد حتى قال فيه انه ثقة صالح وقال ابن معين ثقة مأمون و قال ابوحاتم صدوق صالح الى غير هم من علمائهم كمافى (يب) مع استفاضة الاخبار بل تواتر هابان الخوارج مارقون عن الاسلام والدين فهم خارجون عن الاسلام حقيقة منافقون ظاهرا و واقعا ، فمابال القوم امنوه على دينهم ووصفوه بالصلاح ، ولم ارمن ينسب اليه الخلاف وترك الرواية عنه غير زائدة وابن عيينة وابن جرير كما سمعت و هوغريب .

خمدتق (اسمعيل بن عبدالله ابى اويس بن عبدالله الاصبحى ابوعبدالله المدنى) قال ابن معين لايساوى فلسين وقال ايضا هووا بوه يسرقان الحديث و قال الدولابى فى الضعفآء قال النضر بن سلمة كذاب ، (يب): قال ابن معين مرة مخلط يكذب ليس بشيء

وعن سيف بن محمد قال يضع الحديث وقال سلمة بن شبيب سمعته يقول ربما كنت اضع الحديث لاهل المدينة اذا اختلفوا في شيء .

م ٤ (اسمعيل بن عبد الرحمن ابن ابى كريمة ابو محمد السدى) قال ليث ابن ابى سليم كان بالكوفة كذابان فمات احد هما السدى والكلبى، (يب) : قال الجوزجانى كذاب .

دق (اسمعيل بن مسلم البصرى) قال القطان لم يزل مخلطا كان يحدثنا بالحديث الواحد على ثلاثة اضرب ،وقال ابن معين ليس بشيء، وقال ابن المدينى لا يكتب حديثه، وقال الجوزجانى واه جدا ، (يب) : قال س مرة ليس بثقة ومرة متروك.

خ (اسعد بن زيد) كذبه ابن معين وقال س متروك،وقال ابن حبان يروى عن الثقات المناكير ويسرق الحديث .

م ت ق (اشعث بن سعيد البصرى ابو الربيع السمان) قال هشيم كان يكذب وقال ابن معين ليس بشيء وقال س لا يكتب حديثه وقال الدار قطنى متروك،(يب) : قال الفلاس وابن الجنيد متروك وقال الساجى تركوا حديثه وقال ابن عبد البر أجمعوا على ضعفه.

خ ت (اشهل بن حاتم)، (ن): قال ابو حاتم لا شيء (يب) :قال ابن معين لا شيء.

م س (افلح بن سعيد الانصارى القبائى) قال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات لا تحل الرواية عنه بحال ، (يب) : ذكره العقيلى فى الضعفاء فقال لم يروعنه ابن مهدى.

دق (ايوب بن خوط ابو امية البصرى) قال (خ) تركه ابن المبارك وقال (س) والدار قطنى متروك وقال ابن معين لا يكتب حديثه وقال الازدى كذاب ، (يب) : قال الفلاس متروك وقال ابو حاتم واه متروك لا يكتب حديثه ، وقال احمد كان عيسى بن يونس يرميه بالكذب وقال الحقوا بكتابه ، وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، و قال (د) ليس بشيء ، وقال ابن قتيبة وضع حديث انس ، وقال الساجى اجمع اهل العلم على ترك حديثه .

د ت ق (ايوب بن سويد الرملى) قال ابن معين ليس بشيء،وقال ابن المبارك ارم به وقال س ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين يسرق الحديث وقال الساجى ارم به .

دق (ايوب بن قطن) قال الدار قطنى مجهول ، (يب) : قال ابو زرعة لا يعرف وقال

الازدى وغيره مجهول.

خ م س (ايوب بن النجار الحنفى اليمامى قاضيها) ، (يب) : قال ابن البرقى واحمدبن صالح الكوفى ضعيف جدا . **اقول** فى التقريب مدلس.

حرف الباء

۴ (باذام ابوصالح) قال (س) ليس بثقة ، وقال عبدالحق ضعيف جدا ، (ن) : قال اسمعيل بن ابى خالد يكذب ، (يب) : قال الجوز جانى متروك و قال الازدى كذاب

ق (البخترى بن عبيد الشامى) ، (يب) : قال ابوحاتم ضعيف الحديث ذاهب ، وقال ابن حبان ضعيف ذاهب وليس بعدل، وقال الازدى كذاب ساقط ، (ن):ضعفه ابوحاتم و غيره تركه .

د ت س (بسر بن ارطاة) ويقال ابن ابى ارطاة قال ابن معين كان رجل سوء،(يب): قال ابن يونس كان من شيعة معوية وكان معوية وجهه الى اليمن والحجاز و امره ان يتقرى من كان فى طاعة على ع فيوقع بهم ففعل بمكة و المدينة واليمن افعا لاقبيحة و حكى المسعودى فى مروج الذهب ان علياع دعا عليه يذهب عقله لما بلغه قتله ابنى عبيدالله ابن العباس وانه خرف **اقول** هكذا ينبغى ان تكون رواة صحاح الاخبار من نحو هؤلاء الثقات الخارجين على ائمة العدل ولايبالون بقتل النفوس البرية ويهلكون الحرث والذرية

د ت ق (بشر بن رافع الحارثى ابوالاسباط النجرانى) امامها ومفتيها قال ابن حبان يروى اشياء موضوعة كانه المتعمد لها ، (يب): قال احمد ضعيف ليس بشىء و قال ابن عبد البر اتفقوا على انكار حديثه وطرح مارواه

ق (بشربن نمير) قال احمد ترك الناس حديثه ، (يب) : قال احمد كذاب يضع الحديث و قال ابوحاتم وعلى بن الجنيد متروك .

م ۴ (بشير ـ مصغرا ـ ابن مهاجر الغنوى الكوفى) قال احمد منكر الحديث يجىء بالعجب و قال ابن حبان دلس عن انس و قال العجلى مرجىء متهم متكلم فيه

ق (بشير بـن ميمون) قال (خ) متهم بالوضع و قال ابن معين اجمعوا على طرح حديثه ، (ن):قال الدار قطنى و غيره متروك

م ۴ (بقية بن الوليد بن صائد الحمصى الكلاعى ابومحمد) ، (ن) : قال غيرواحد

كان مدلسا قال ابن حبان سمع من شعبة ومالك وغيرهما احاديث مستقيمة ثم سمع من كذابين عن شعبة ومالك فروى عن الثقات بالتدليس ما اخذ عن الضعفاء ، وقال احمد توهمت انه لايحدث بالمناكير الاعن المجاهيل فاذا هو يحدث بها عن المشاهير ، و قال وكيع ما سمعت احدا أجرأ على ان يقول قال رسول الله من بقية وقال القطان يدلس عن الضعفاء ويستبيحه ، وهذا ان صح مفسد لعدالته ، قال فى (ن) نعم والله صح منه انه من فعله وصح عن الوليد بن مسلم وعن جماعة كبار فعله وهذا بلية منهم ، وروى ابن ابى السرى عن بقية قال لى شعبة ما احسن حديثك ولكن ليس له اركان فقلت حديثكم انتم ليس له اركان تجيئنى بغالب القطان وحميد الاعرج واجيئك بمحمد بن زياد الالهانى و ابى بكر بن ابى مريم الغسانى وصفوان بن عمرو السكسكى الى غير ذلك مما فى (ن) ومثله فى (يب) واضعافه .

ت ق (بكر بن خنيس العابد)، (يب): قال الدار قطنى متروك وكذا قال احمد ابن صالح المصرى وابن خراش، وقال ابوزرعة ذاهب الحديث وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة يسبق الى القلب انه المتعمد لها .

٤ (بهر بن حكيم بن معوية القشيرى) قال احمد بن بشير اتيته فوجدته يلعب بالشطرنج و قال ابن حبان تركه جماعة من ائمتنا ، (يب) : قال (د) لم يحدث عنه شعبة .

حرف التاء

دت (تمام بن نجيح الدمشقى) نزيل حلب قال ابوحاتم ذاهب وقال ابن عدى غير ثقة وقال ابن حبان روى اشياء موضوعة عن الثقات كأنه المتعمد لها

حرف الثاء

٤ (ثعلبة بن عباد العبدى)، (ن): قال ابن هرم مجهول ، «يب»: ذكره ابن المدينى فى المجاهيل و قال ابن حزم مجهول وتبعه ابن القطان وكذا عن العجلى

خ٤ (ثور بن يزيد بن زياد الكلاعى الحمصى) كان ابن ابى دؤاد اذا اتاه من يريد الشام قال ان بها ثورا فاحذر لاينطحك بقرنيه ، و قال الوليد قلت للاوزاعى حدثنا ثور فقال لى فعلتها ، وقال سلمة المعيار كان الاوزاعى سيء القول فى ثور ، (يب) :قال احمد

نهى مالك عن مجالسته ، وقال ابن سعد كان جده قتل بصفين مع معوية ، فكان اذا ذكر علياع قال لا احب رجلا قتل جدى ، وقال ابن المبارك :

ايها الطالب علما ... ائت حماد بن زيد
فاطلبن العلم منه ... ثم قيده بقيد
لاكثور و كجهم ... وكعمرو بن عبيد

حرف الجيم

م دت ق (الجراح بن مليح) والده وكيع قال الدار قطنى ليس بشيء ، (يب): حكى الادريسى ان ابن معين كذبه وقال كان وضاعا للحديث ، وقال ابن حبان يقلب الاسانيد ويرفع المراسيل وزعم ابن معين انه كان وضاعا ، وقال الدورى دخل وكيع البصرة فاجتمع عليه الناس فحدثهم حتى قال حدثنى ابى وسفيان فصاح الناس من كل جانب لا نريد اباك فأعادوا أعادوا .

ق (جعفر بن الزبير الدمشقى) قال شعبة وضع على رسول الله ص اربعمائة حديث وقال (خ) تركوه ، (يب) : قال شعبة اكذب الناس وقال ابو حاتم وس والدار قطنى والازدى و غيرهم متروك ونقل ابن الجوزى الاجماع على انه متروك .

٤ (جعفر بن ميمون) بياع الانماط ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة وقال (خ) ليس بشيء وذكره يعقوب بن سفيان فى باب من يرغب عن الرواية عنهم.

دس (جعفر بن يحيى بن ثوبان) قال ابن المدينى مجهول ، (يب): قال ابن القطان مجهول الحال.

حرف الحاء

م دت (حاجب بن عمر الثقفى ابو خشينة) ، (يب) : حكى الساجى عن ابن عيينة انه كان اباضيا.

دس (الحارث بن زياد) شامى ، (ن) : مجهول ، (يب) : روى اللهم علم معوية الكتاب و قه الحساب قال البغوى لا اعلم للحارث غيره و قال ابن عبد البر مجهول و حديث منكر.

دت (الحارث بن عمرو ابن اخى المغيرة بن شعبة) ، (ن) : مجهول ، (يب) : قال

(خ) لايعرف .

٤ (الحارث بن عمير البصرى) نزيل مكة والدحمزة قال ابن حبان روى عن الاثبات الاشياء الموضوعة وقال الحاكم روى احاديث موضوعة .

ت ق (الحارث بن نبهان الجرمى البصرى) قال (س) و ابوحاتم متروك وقال ابن معين ليس بشيء وقال لايكتب حديثه وقال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا ، (يب): قال (خ) لايبالى ماحدث ضعيف جدا وقال (د) ليس بشيء .

ت ق (حارثة بن ابى الرحال) قال (س) متروك ، (يب) : قال (س) مرة لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بثقة وقال (د) واحمد ليس بشيء ، وقال ابن الجنيد متروك.

ع (حبيب بن ابى ثابت) ، (يب) : قال ابن خزيمة وابن حبان كان مدلسا وقال ابن جعفر النحاس كان يقول اذا حدثنى رجل عنك بحديث ثم حدثت به عنك كنت صادقا **اقول** فى التقريب كثير الارسال والتدليس.

م س ق (حبيب بن ابى حبيب يزيد الجرمى الانماطى) ، (ن): نهى ابن معين عن كتابة حديثه ، (يب) : قال ابن ابى خيثمة نهانا ابن معين ان نسمع حديثه وسمع منه القطان ولم يحدث عنه .

ق (حبيب ابن ابى حبيب المصرى) كاتب مالك ، قال (د) كان من اكذب الناس ، وقال (س) وابن عدى و ابن حبان احاديثه كلها موضوعة ، و قال ابوحاتم روى احاديث موضوعة .

م ٤ (حجاج بن ارطاة بن ثور ابو ارطاة الكوفى القاضى) قال احمد فى حديثه زيادة على حديث الناس ، وقال ابن حبان تركه ابن المبارك و يحيى القطان وابن مهدى وابن معين واحمد وكان لايحضر الجماعة فقيل له فى ذلك فقال احضر مسجد كم حتى يزاحمنى فيه الحمالون والبقالون ، (ن) : قال يحيى بن يعلى امر نا زائدة ان نترك حديثه و قال احمد كان الزهرى سيء الرأى فيه ، وفى ابن اسحق وليث و همام لانستطيع ان نراجعه فيهم ، و قال احمد يدلس عن الزهرى ولم يره ، وقال الشافعى قال حجاج لاتتم مروة الرجل حتى يترك الصلاة فى الجماعة ، وقال الاصمعى هو اول من ارتشى بالبصرة من القضاة ، وقال (س) و ذكر المدلسين حجاج بن ارطاة والحسن وقتادة و حميد و يونس

ابن عبيد وسليمان التيمى و يحيى بن ابى كثير و ابواسحق والحكم واسمعيل بن ابى خالد ومغيرة وابوالزبير وابن ابى نجيح وابن جريج وسعيدابن ابى عروة وهشيم و ابن عيينة قال فى (ن) قلت والاعمش و بقية و الوليد بن مسلم واخرون ، (يب) : قال ابوحاتم يدلس عن الضعفاء وقال ابن عيينة كنا عند منصور بن المعتمر فذكرواحديثا عن الحجاج قال والحجاج يكتب عنه؟ لوسكتم لكان خيرالكم وقال اسمعيل القاضى مضطرب الحديث لكثرة تدليسه، قال محمد بن نصر الغالب على حديثه التدليس وتغيير الالفاظ .

دق (حريث بن ابى مطر الفزارى الحناط) ، (يب) : قال (س) ليس بثقة وقال (س) مرة والدولابى والازدى وابن الجنيد متروك .

خ٤ (حريز بن عثمان الرحبى الحمصى) **اقول** ذكروافيه مايسود وجهه ووجوه من اتخذوه حجة من السب لامام المتقين واخ النبى الامين فعليه لعنة الله ابد الابدين وذكروافيه انه داعية لمذهبه السوء وانه كذب على رسول الله ص فى احاديث ينتقص بها امير المؤمنين ع ولكنه مع هذا الكذب و ذلك النفاق طفحت كلماتهم بتوثيقه و احتجوا به فى صحاحهم فدل على انهم فى سرائرهم ملة واحدة .

٤ (حسام بن مصك الازدى البصرى) قال ابن معين ليس بشىء وقال الدارقطنى متروك وقال احمد مطروح الحديث ، (يب) : قال الفلاس متروك و قال ابن المبارك ارم به و قال ابن معين مرة لا يكتب من حديثه شىء و قال ابن المدينى لااحدث عنه بشىء .

تق (الحسن بن على النوفلى الهاشمى) قال الدار قطنى ضعيف واه، (يب): قال الحاكم وابوسعيد النقاش يحدث عن ابى الزناد باحاديث موضوعة.

تق (الحسن بن عمارة بن المضرب الكوفى الفقيه) قاضى بغداد زمن المنصور، قال احمد متروك وقال ابن معين ليس بشىء وقال شعبة يكذب ، وقال ابن المدينى يضع الحديث ، وقال ابوحاتم ومسلم والدار قطنى و جماعة متروك ، (يب) : قال احمد مرة احاديثه موضوعة ، وقال ابن معين لايكتب حديثه.

ع (الحسن ابوسعيد بن يسار ابى الحسن البصرى) مولى الانصار، (ن): كثير التدليس (يب) : قال ابن حبان يدلس و قال يونس بن عبيد مارايت رجلا اطول حزنا منه . **اقول**

هذا من دعاء امير المؤمنين ع عليه بان لايزال مسوءاً وذكره ابن ابى الحديد فى المنعرفين عن امير المؤمنين ع قال و ممن قيل انه كان يبغض علياع ويذمه الحسن البصرى.

ت ق (الحسين بن عبدالله بن عبيدالله بن عباس بن عبدالمطلب ع) قال (س) متروك وقال الجوزجانى لايشتغل به وقال (خ) قال على تركت حديثه.

ت ق (الحسين بن قيس الرحبى الواسطى) وقال احمدو (س) والدار قطنى متروك و قال (خ) لايكتب حديثه ، (يب) : قال احمد وابن معين ليس بشىء ونقل ابن الجوزى عن احمد انه كذبه وقال الساجى ضعيف متروك يحدث ببواطيل .

دس (حشرج بن زياد الاشجعى) ، (ن) : لايعرف ، (يب) : قال ابن حزم و ابن القطان مجهول .

ت (حصين بن عمر الاحمسى) ، (يب) : نهى احمد من الحديث عنه وقال يكذب وقال ابن خراش كذاب ، وقال مسلم وابوحاتم متروك الحديث.

خ دس ت (حصين بن نمير الواسطى ابومحسن الضرير) ، (ن): قال ابن معين ليس بشىء (يب): قال ابوخيثمة اتيته فاذا هو يحمل على على ع فلم اعد اليه .

ت ق (حفص بن سليمان ابوعمرو الاسدى) صاحب القراءة قال ابن خراش كذاب يضع الحديث وقال ابوحاتم متروك لايصدق وقال (خ) تركوه ،(يب) : قال ابن مهدى والله لاتحل الرواية عنه وقال ابن المدينى تركته على عمد و قال مسلم و (س) متروك و قال (س) لايكتب حديثه

٤ (حماد بن اسامة ابواسامة)، «ن»:قال المعيطى كثير التدليس وقال سفيان الثورى انى لاعجب كيف جاز حديثه كان امره بيناكان من اسرق الناس لحديث حميد ومثله فى (يب) عن سفيان بن وكيع وفى (يب) ايضا قال ابن سعد يدلس و يبين تدليسه وحكى الازدى فى الضعفاء عن سفيان بن وكيع قال كان يتبع كتب الرواة فياخذها وينسخها قال لى ابن نميران الحسن لابى اسامة يقول انه دفن كتبه ثم تتبع الاحاديث بعد من الناس

م٤ (حماد بن ابى سلمان مسلم الاشعرى الفقيه الكوفى) قال الاعمش غير ثقة ،(ن): قال الاعمش ماكنا نصدقه،(يب):قال احمد عند حماد بن سلمة عنه تخليط كثير وقال حبيب بن ابى ثابت كان حماد يقول قال ابراهيم فقلت والله انك لتكذب على ابراهيم و ان

ابراهيم ليخطى

خ (حماد بن حميد) عن عبيدالله بن معاذ ، (يب) : لم يعرف الا بهذا الحديث وقال ابن عدى لا يعرف ، (ن): لا يدرى من هو

ت (حمزة بن ابى حمزة النصيبى) قال الدار قطنى و (س) متروك وقال (د) وابن معين ليس بشىء وقال ابن عدى يضع الحديث و قال ايضا عامة مروياته موضوعة و قال الحاكم يروى احاديث موضوعة

ع (حميد بن ابى حميد تيرويه الطويل ابوعبيدة البصرى) طرح زائدة حديثه، «يب»: قال درست ليس بشىء وقال ابن حبان يدلس ، «ن» : يدلس

د س (حنان بن خارجة السلمى الشامى) ، «ن»: لا يعرف ، « يب » : قال القطان مجهول الحال

ت ق (حنظلة بن عبدالله السدوسى البصرى) قال القطان تركته عمدا ، «ن»: قال ابن معين ليس بشىء ، « يب»: قال ابن معين ليس بثقة ولا دون الثقة ، وقال ابن حبان اختلط باخره حتى كان لا يدرى ما يحدث به فاختلط حديثه القديم بحديثه الاخير

حرف الخاء

ت ق «خارجة بن مصعب السرخسى» قال ابن معين كذاب وقال خ تركه ابن المبارك ووكيع، «يب»: قال «س» وابن خراش وابو احمد الحاكم متروك ، وقال ابن سعد اتقى الناس حديثه فتركوه ، وقال ابن حبان يدلس ويروى ما وضعوه على الثقات عن الثقات ، و قال يعقوب بن شيبة ضعيف عند جميع اصحابنا.

ت ق «خالد بن الياس» ويقال اياس العدوى قال «خ» ليس بشىء وقال احمد و «س» متروك وقال ابن معين ليس بشىء لا يكتب حديثه ، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة لا يكتب حديثه وقيل لابى حاتم يكتب حديثه فقال زحفا، وقال (ت) ضعيف عند اهل الحديث وقال ابن عبدالبر ضعيف عند جميعهم وقال الحاكم والنقاش روى احاديث موضوعة

م ٤ «خالد بن سلمة بن العاص المخزومى» المعروف بالفأفاء قال جرير كان مرجئا ويبغض عليا، «يب»: قال ابن عائشة كان ينشد بنى مروان الاشعار التى هجابها المصطفى ص اقول ماترى لو قيل ان فلانا يبغض الشيخين ويحفظ هجاءهما وينشده اى رجل يكون

عنداهل السنة وهل يمكن ان يوثقه احد منهم اويثنى عليه كما فعلوا مع هذا الرجس الخبيث المنافق . وما اصدق قول القائل:

ما المسلون بامة لمحمد كلا ولكن امة لعتيق

ولكن لاعجب من احتجاجهم بروايته وتوثيقه فان من كان ائمته وخلفاؤه يانسون بهجاء سيد النبيين ص فحقيق ان يتخذ هذا الشيطان المارد حجة دينه

دس «خالدبن عرفطة وابن عرفجة» «ن» : لايعرف، قال ابوحاتم والبزازمجهول، وزادابوحاتم لااعرف احداً اسمه خالدبن عرفطة سوى الصحابى **اقول** والصحابى ملعون فاجرخرج على سيدشباب اهل الجنة بكربلا تحت راية ابن زياد و يزيد قال فى «يب» قتله المختار بعد موت يزيد وهو ايضا من رواة «ت س»

د «خالد بن عبدالرحمن القسرى» ، «يب» : قال ابن معين كان واليالبنى امية وكان رجل سوء وكان يقع فى على بن ابى طالب ع ، وقال العقيلى لايتابع على حديثه له اخبار شهيرة و اقوال فضيعة ذكرها ابن جرير و ابوالفرج والمبرد وغيرهم **اقول** قال ابن خلكان فى ترجمته كان يتهم فى دينه ثم ذكر من احواله ما هوبالكفر اشبه

دق «خالدبن عمرو الاموى السعيدى» قال صالح جزرة يضع الحديث وذكر له ابن عدى مناكير وقال عندى انه وضعها على الليث فان نسخة الليث عندنا ليس فيها شىء من هذا ، (يب): قال ابن معين مرة ليس بشىء واخرى كذاب ، و قال ابوحاتم متروك ، وقال احمد احاديثه موضوعة وقال (د) ليس بشىء

ق (خالدبن يزيدالدمشقى) قال احمد ليس بشىء و قال ابن معين لم يرض ان يكذب على ابيه حتى كذب على الصحابة وقال (د) متروك

خ م س (خيثم بن عراك بن مالك) ، (يب): قال ابن حزم لاتجوز الرواية عنه وقال سعيد بن زنبر ومصعب الزبيرى استفتى امير المدينة مالكا عن شىء فلم يفته فارسل اليه ماامنعك من ذلك قال لانك وليت خيثما على المسلمين فلما بلغه ذلك عزله

ع (خلاس بن عمرو البصرى الهجرى) كان يحيى القطان يتوقى حديثه عن على ع (يب) : قال (د) لم يسمع من حذيفة وقال ايضا يخشون ان يحدث عن صحيفة الحارث

الاعور وقال ابوحاتم يقال وقعت عنده صحف عن علي ع وقال الازدى تكلموا فيه يقال كان صحفيا .

ق (الخليل بن زكريا البصرى) قال القاسم المطرز هو والله كذاب وقال الازدى متروك

حرف الدال

ع (داود بن الحصين الاموى) مولاهم قال ابن عيينة كنا نتقى حديثه وقال ابوحاتم لولا ان مالكا روى عنه لترك حديثه وقال ابن حبان كان يذهب مذهب الشراة

ت ق (داود بن الزبرقان الرقاشى) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابوزرعة متروك وقال الجوزجانى كذاب ، (ن): قال (د) ضعيف ترك حديثه، (يب): قال (د) ليس بشيء وقال ابن المدينى كتبت عنه يسيرا ورميت به وضعفه جدا و قال يعقوب بن ابى شيبة والازدى متروك وقال (س) ليس بثقة

ق (داود بن المجبر) قال الدار قطنى متروك ، (يب) : قال صالح بن محمد يكذب وكذبه احمد وقال ابن حبان يضع الحديث وقال (س) والازدى متروك

ت ق (داود بن يزيد الاودى الاعرج) كان يحيى وابن مهدى لا يحدثان عنه و قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن المدينى لا اروى عنه و قال الازدى ليس بثقة .

٤ (دراج بن سمعان ابو السمح المصرى) قال الدار قطنى متروك وقال فضلك ليس بثقة ولا كرامة

حرف الذال

ت ق (ذؤاد بن علية الحارثى ابو المنذر) ، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ايضا لا يكتب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالا اصل له وعن الضعفاء مالا يعرف

حرف الراء

م ت س (رياح بن ابى معروف المكى) ، (يب) : كان يحيى وعبد الرحمن لا يحدثان عنه وكان عبد الرحمن يحدث عنه ثم تركه .

ت ق (الربيع بن بدر ابو العلاء البصرى) المعروف بعليلة قال ابن معين ليس بشيء

وقال (س) متروك، (يب): قال (د)لايكتب حديثه وقال الازدى وابن خراش والدارقطنى ويعقوب بن سفيان متروك ، وقال ابوحاتم لايشتغل به ولا بروايته وقال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه .

ت ق (رشدين بن سعد بن مفلح) ابوالحجاج المصرى قال ابن معين ليس بشىء وقال (س) متروك (يب): قالا ايضا لايكتب حديثه و قال ابن بكير رايت الليث اخرجه من المسجد .

ت (روح بن اسلم الباهلى) قال عفان كذاب ، (يب) : قال الدار قطنى ضعيف متروك .

حرف الزاى

ع (زكريا بن ابى زائدة) صاحب الشعبى ابويحيى الكوفى قال ابوزرعة يدلس كثيرا عن الشعبى وقال ابوحاتم يدلس، (يب). قال (د) ليس بشىء قال يحيى بن زكريا لوشئت سميت لك من بين ابى وبين الشعبى .

م ت س ق (زمعة بن صالح الجندى اليمامى) نزيل مكة قال (خ) تركه ابن مهدى اخيرا ، (يب): قال (د) لااخرج حديثه ، وقال ابن خزيمة انا برىء من عهدته

د س (زميل بن عباس المدنى الاسدى) مولى عروة بن الزبير ، (يب) : قال احمد لاادرى من هو وقال الخطابى مجهول،

ع (زهير بن محمد التميمى المروزى) ، (ن) : قال ابن عبدالبر ضعيف عند الجميع وقال ابن حبان يخطىء ويخالف .

ع (زهير بن معوية ابوخيثمة الكوفى الجعفى)، «يب» : عاب عليه بعضهم انه كان ممن يحرس خشبة زيد بن على ع لما صلب

ع «زياد بن جبير بن حية الثقفى البصرى» ، «يب» : روى ابن ابى شيبة قال كان يقع فى الحسن والحسين ع

خ م ت ق «زياد بن عبدالله بن الطفيل البكائى العامرى» ضعفه ابن المدينى وقال كتبت عنه وتركته ، «يب»: قال الدورى عن ابن معين ليس بشىء

ع «زياد بن علاقة بن مالك الثعلبى ابن اخى قطبة» ، « يب » : قال الازدى سيء المذهب كان منحرفا عن اهل بيت النبى ص

ت ق «زيد بن جبير ابو جبيرة الانصارى» قال «خ» متروك و قال ابو حاتم لايكتب حديثه، «يب»: قال الازدى متروك وقال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف

س ق «زيد بن حيان الرقى» قال ابن معين لاشيء وقال احمد ترك حديثه

٤ «زيد بن الحوارى الحوارى» مولى زياد بن ابيه قاضى هراة قال ابن معين لاشيء «يب» : قال العجلى ليس بشيء وقال ابن حبان يروى عن انس اشياء موضوعة

حرف السين

ع «سالم بن ابى الجعد رافع» ، «ن» : يدلس قال احمد لم يسمع من ثوبان ولم يلقه اقول ذكروا من نحو هذا كثيرا

خ د س ق «سالم بن عجلان الافطس الاموى» مولاهم الجزرى الحرانى قال ابن حبان ينفرد بالمعضلات عن الثقات ويقلب الاخبار اتهم بامر سوء فقتل صبرا ، «يب»: قال السعدى كان يخاصم فى الارجاء داعية ، «ن» : قال النسوى مرجيء معاند

ق «السرى اسمعيل ابن عم الشعبى» قال القطان استبان لى كذبه فى مجلس وقال احمد ترك الناس حديثه وقال ابن معين ليس بشيء وقال «س» متروك

ت ق «سعد بن طريف الاسكاف الحنظلى الكوفى» قال ابن معين لايحل لاحدان يروى عنه و قال الدار قطنى متروك و قال ابن حبان يضع الحديث ، « يب »: قال «س» والازدى متروك

د س ت «سعد بن عثمان الرازى الدمشقى»، «ن» : لايدرى من هو

٤ (سعيد بن حبان التيمى) من تيم الرباب، (ن) : لايكاد يعرف ، (يب) : قال ابن القطان مجهول .

م د ت ق (سعيد بن زيد بن درهم) اخو حماد قال السعدى يضعفون حديثه، (يب): قال يحيى بن سعيد ضعيف جدا وقال ايضا ليس بشيء

ت ق (سعيد بن محمد الوراق) ، (ن): قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة وقال الدار قطنى متروك

ع (سفيان بن سعيد بن مسروق الثورى)(١) (ن): متفق عليه مع انه كان يدلس عن الضعفآء و لاعبرة بقول من قال يدلس و يكتب عن الكذابين ، (يب) : قال ابن مبارك حدث سفيان بحديث فجئته و هو يدلسه فلما رآنى استحيى وقال نرويه عنك ، وقال ابن معين مرسلات سفيان شبه الريح، ومثله عن (د) قال ولو كان عنده شيء لصاح به **اقول** روى الذهبى فى تذكرة الحفاظ بترجمة سفيان عن الفريانى «قال سمعت سفيان يقول لواردنا ان نحدثكم بالحديث كما سمعناه ما حدثناكم بحديث واحد» فليت شعرى كيف مع هذا يقولون هو امير المؤمنين فى الحديث ، وذكر فى تذكرة الحفاظ « ان القطان قال فى حقه سفيان فوق مالك فى كل شيء وان الاوزاعى قال لم يبق من تجتمع عليه الامة بالرضا والصحة الاسفيان » ولا غروان يسموه امير المؤمنين فى الحديث اذا كان امير المؤمنين فى وجوب الطاعة مثل معوية ويزيد والوليد واشباههم واذا كان هذا المدلس الذى لم يحدث بحديث كما سمع اعظم علمائهم واوثقهم فما حال سائر رواتهم فتدبر و تبصر .

ع (سفيان بن عيينة الهلالى) قال يحيى بن سعيد اشهد انه اختلط سنه ٩٧ فمن سمع منه فيها فسماعه لاشيء قال فى (ن) سمع منه فيها محمد بن عاصم ويغلب على ظنى ان سائر شيوخ الائمة الستة سمعوا منه قبلها **اقول** لوصدق فى غلبة ظنه فالظن لايغنى من الحق شيئا وفى (ن) يدلس وفى (يب) اورد ابوسعيد السمعانى بسند له قوى الى عبدالرحمن بن بشر بن الحكم قال سمعت يحيى بن سعيد يقول قلت لابن عيينة كنت تكتب الحديث و تحدث اليوم و تزيد فى اسناده وتنقص منه فقال عليك بالسماع الاول فانى قد سمنت .

ت ق (سفيان بن وكيع بن الجراح) قال ابوزرعة يتهم بالكذب زاد فى (يب) عنه لايشتغل به وفى (يب) قال (س) ليس بثقة وقال مرة ليس بشيء وقال الاخرى امتنع (د) من التحديث عنه .

ق (سلام بن سليم) اوسلم الطويل ، (ن) : قال (خ) تركوه وقال (س) متروك، (يب):

(١)- وعليك بمراجعة مايأتى فى ترجمة الصلت بن دينار

قال ابن خراش كذاب وقال ابوحاتم تركوه وقال (س) لا يكتب حديثه .

م٤ (سلم بن عبدالرحمن النخعى الكوفى) اخوحصين ، (ن) : اتهمه بعض الحفاظ وقال ابراهيم النخعى كذاب .

س ق (سلمة بن الازرق) حجازى، (ن):لايعرف ، (يب) : قال ابن القطان لايعرف حاله ولااعرف احدامن المصنفين فى كتب الرجال ذكره.

د س ت (سليمان بن ارقم ابومعاذ البصرى) قال (د) والدار قطنى متروك و قال (خ) تركوه وقال ابن معين ليس بشىء وقال ابوزرعة ذاهب الحديث ، (يب):قال احمد ليس بشىء وقال (س) لايكتب حديثه وقال ابن حبان يروى عن الثقات الموضوعات وقال ابوحاتم و(ت) و ابن خراش وابواحمد الحاكم وغيرواحد متروك .

م٤ (سليمان بن داود ابوداود الطيالسى البصرى الحافظ) قال ابراهيم بن سعيد الجوهرى اخطأفى الف حديث ،(ن): قال محمد بن منهال الضرير كنت اتهم اباداود قال لى لم اسمع من ابن عون ثم سألته بعد سنة اسمعت من ابن عون قال نعم نحو عشرين حديثا ونحوه فى (يب) و فى الكتابين قال محمد بن منهال قال يزيد بن بزيع حدثت بحديثين اباداود فكتبهما عنى ثم حدث بهما عن شعبة قال فى (ن) دلسهما عنه فكان ماذا اقول كان الكذب و الخيانة وعدم الثقة والامانة .

ع (سليمان بن طرخان ابوالمعتمر البصرى) ، (يب) : قال ابن معين يدلس وقال يحيى بن سعيد مرسلاته شبه لاشىء ، وقال ماروى عن الحسن وابن سيرين ، وقال ابن المبارك لم يسمع من ابى العالية وقال ابوزرعة لم يسمع من عكرمة ، وقال النهدى لم يسمع من نافع ولاعطاء ، (ن) : قيل انه كان يدلس عن الحسن وغيره مالم يسمعه.

س ت (سمرة بن سهم) قال ابن المدينى مجهول ،(ن):لايعرف فلاحجة فيمن ليس بمعروف العدالة ولاانتفت عنه الجهالة .

ع (سهيل بن ابى صالح) ذكوان السمان ابو يزيد المدنى قال ابن معين لم يزل اصحاب الحديث يتقون حديثه ، (يب) : ذكره الحاكم فيمن عيب على مسلم اخراج حديثه.

م ق (سويد بن سعيد ابومحمد الهروى الحدثانى الانبارى) قال ابوحاتم كثير

التدليس ، (ن) : روى ابن الجوزى ان احمد قال متروك و اما ابن معين فكذبه وسبه وروى (ت) عن (خ) ضعيف جدا ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا مامون و قال ابن المدينى ليس بشيء وفى (ن) و (يب) قال ابراهيم بن ابى طالب لمسلم كيف استجزت الرواية عنه فقال ومن اين آتى بنسخة حفص بن ميسرة .

ت ق (سويد بن عبدالعزير الواسطى اصلا) القاضى قال احمد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين ليس بشيء : (ن) : واه جدا ولا كرامة ، (يب) : قال ابن معين مرة ليس بثقة ومرة لا يجوز فى الضحايا و ضعفه ابن حبان جدا.

ت (سيف بن محمد الثورى) قال احمد كذاب وقال ابن معين كذاب خبيث و قال الدار قطنى متروك ، (يب) : قال (د) كذاب وقال الساجى يضع الحديث و قال (خ) ذاهب الحديث.

ت ق (سيف بن هرون ابو الورقاء) قال ابن معين ليس بشيء وقال الدار قطنى متروك وقال ابن حبان يروى عن الاثبات الموضوعات ، (يب) : قال (د) ليس بشيء .

حرف الشين

ع (شبابة بن سوار المدائنى) قيل اسمه مروان قال احمد تركته للارجاء و كان داعية له ، (يب) : قال محمد بن احمد ابن ابى الثلج حدثنى ابو على ابن سختى المدائنى حدثنى رجل معروف من اهل المدائن ، قال رايت فى المنام رجلا نظيف الثوب حسن الهيئة فقال لى انى ادعو الله فأمّن على دعائى (اللهم ان شبابة يبغض اهل بيت نبيك ص فاضربه الساعة بفالج) قال فانتبهت وجئت المدائن وقت الظهر واذا الناس فى هرج فقالوا فلج شبابة فى السحر ومات الساعة.

دس (شبث بن ربعى التميمى اليربوعى) قال شبث انا اول من حزب الحرورية ، (يب) : قال العجلى كان اول من اعان على عثمان واعان على قتل الحسين ع ، وقال الدار قطنى يقال انه كان مؤذن سجاح ، و قال ابن الكلبى كان من اصحاب على ع ثم صار من الخوارج ثم تاب ورجع ثم حضر قتل الحسين ع.

دس (شبيب بن عبدالملك التميمى البصرى) ، (ن) : لا يعرف

دس (شريق الهوزنى الحمصى) ، (ن): لايعرف.

م٤ (شريك بن عبدالله النخعى) ابوعبدالله القاضى، (يب) : لم يكن عند يحيى القطان بشىء وقال احمد لا يبالى كيف حدّث وقال عبدالحق يدلس و قال ابن القطان مشهور بالتدليس ، (ن): ضعفه يحيى بن سعيد جدا .

م س (شعيب بن صفوان) ابو يحيى الكوفى ، قال ابن عدى عامة مايرويه لايتابعه عليه احد، (يب) : قال ابن معين ليس بشىء .

م٤ (شهر بن حوشب الاشعرى الشامى) قال ابن عون تركوه، (يب) : ماكان يحيى يحدث عنه ، وقال ابن عدى ضعيف جدا ، وقال ابن حزم ساقط ، وقال الساجى كان شعبة يشهد عليه انه رافق رجلا فخانه ، وقال عباد بن منصور سرق عيبتى ، وفى (ن) و (يب) كان على بيت المال فاخذ خريطة فيها دراهم ، و لفظ (ن) فاخذ منه دراهم فقال القائل:

لقد باع شهر دينه بخريطة فمن يأمن القراء بعدك ياشهر

حرف الصاد

دت (صالح بن بشير ابو بشر المرى البصرى) القاص الواعظ ، قال (س) متروك (يب) : قال ابن معين ليس بشىء و كل ماحدث به عن ثابت باطل و ضعفه ابن المدينى جدا وقال ليس بشىء ضعيف ضعيف وقال (د) لايكتب حديثه.

ت ق (صالح بن حسان النضرى) و يقال صالح ابن ابى حسان قال «س» متروك وقال احمد ليس بشىء (يب) : قال ابن معين ليس بشىء وقال ابو نعيم متروك وقال الخطيب اجمعوا على ضعفه وقال ابن حبان كان صاحب قينات وسماع و ممن يروى الموضوعات عن الاثبات .

ت س (صالح بن ابى حسان المدنى) ، (يب) : قال (س) مجهول.

م٤ (صالح بن رستم ابو عامر الخزاز) ، (ن) : قال ابن المدينى ليس بشىء (يب): قال ابن معين ليس بشىء

ت ق (صالح بن موسى الطلحى) قال ابن معين ليس بشىء و لايكتب حديثه وقال (س) متروك ، (يب) : قال (س) لايكتب حديثه و قال ابن معين ليس بثقة و قال ابو نعيم متروك .

دت ق (صالح بن نبهان) مولى التؤمة قال القطان ومالك ليس بثقة وقال ابن حبان استحق الترك ،(يب) : قال ابن عيينة ماعلمت احدا من اصحابنا يحدث عنه وقال ابن سعد رايتهم يهابون حديثه.

ت س ق (صدقة بن عبدالله السمين) ابو معوية الدمشقى ، (يب) ، قال احمد مرة ليس يسوى شيئا وقال مرة ليس بشيء وقال الدار قطنى متروك .

ت ق (الصلت بن دينار الازدى البصرى) ابو شعيب المجنون ، قال احمد متروك ، وقال يحيى بن سعيد ذهبت انا وعوف نعوده فذكر علياع فنال منه، (يب) : قال الفلاس وابو احمد الحاكم و على بن الجنيد متروك وقال (س) ليس بثقة وقال ابن معين وابن سعد ويعقوب بن سفيان ليس بشيء وقال عبدالله بن احمد نهانى ابى ان اكتب عنه وقال ابن حبان كان الثورى اذا حدث عنه يقول حدثنا ابو شعيب ولا يسمه و كان ينتقص عليا عليه السلام و ينال منه، (ن) : قال شعبة اذا حدثكم سفيان عن رجل لا تعرفونه فلا تقبلوا منه فانما يحدثكم عن مثل ابى شعيب المجنون .

حرف الضاد

م (الضحاك بن مزاحم المفسر) قال يحيى بن سعيد كان ضعيفا عندنا ، وقال شعبة قلت لمشاش سمع الضحاك من ابن عباس؟ قال ما رآه ، وقال ابن عدى عرف بالتفسير فا ما روايته عن ابن عباس و ابى هريرة وجميع من روى عنهم ففى ذلك كله نظر ، (يب): كان شعبة لا يحدث عنه ، (ن) : يروى انه **حملت به امه عامين** .

حرف الطاء

م د (طارق بن عمر والمكى) القاضى مولى عثمان ووالى عبدالملك على المدينة (يب) : قال ابو الفرج الاموى كان طارق من ولاة الجور ،وقال عمر بن عبدالعزيز لما ذكره والحجاج وقرة بن شريك وكانوا اذ ذاك ولاة الامصار «امتلات الارض جورا» وذكر الواقدى بسنده ان عبدالملك جهز طارقا فى ستة الاف الى قتال من بالمدينة من جهة ابن الزبير فقصد خيبر فقتل بها ستمائة .

دت ق (طريف بن شهاب السعدى) الاشل ابو سفيان البصرى قال (س) متروك وقال احمد ليس بشيء ،(يب) : قال احمد لا يكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال (د)

ليس بشيء.

ق (طلحة بن زيد القرشي) قال (س) متروك وقال صالح جزرة لايكتب حديثه ، (ن) : قال ابن المديني سيء يضع الحديث ، (يب) : قال احمد و (د) يضع الحديث و قال ابو نعيم لاشيء .

ق (طلحة بن عمرو الحضرمي) صاحب عطاء قال احمد و (س) متروك و قال (خ) وابن المديني ليس بشيء ، (يب) : قال ابن معين واحمد لاشيء وقال علي بن الجنيد متروك و قال ابن حبان لايحل كتب حديثه ولا الرواية عنه الا على جهة التعجب .

ع (طلحه بن مصرف الهمداني اليامي الكوفي) ، (يب) : قال العجلي كان عثمانيا وقال ابن ابي حاتم قيل لابن معين سمع طلحة من انس قال لا.

ع (طلحة بن نافع ابو سفيان الواسطي) ويقال المكي الاسكاف قال ابن معين لاشيء وقال شعبة وابن عيينة حديثه عن جابر صحيفة ، (ن): قال ابن المديني كانوا يضعفونه في حديثه .

خ م د س ق (طلحة بن النعمان الزرقي الانصاري) قال يعقوب بن شيبة ضعيف جدا ومنهم من قال لايكتب حديثه .

حرف العين

ع (عاصم بن بهدلة) وهو ابن ابي النجود الكوفي ابو بكر احد القراء السبعة قال ابو حاتم ليس محله ان يقال ثقة ، (يب) : قال العجلي كان عثمانيا .

٤ (عاصم بن عبيد الله بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال ابن عيينة كان الاشياخ يتقون حديثه ، (يب) : قال (س) مشهور بالضعف و قال الدار قطني يترك و قال (د) لايكتب حديثه .

ت ق (عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب)،(ن) :قال (س) متروك (يب) : قال (ت) مرة ليس بثقة واخرى متروك .

ت (عامر بن صالح) قال ابن معين كذاب وقال الدار قطني متروك وقال الازدي ذاهب الحديث وقال ابن حبان لايحل كتب حديثه.

م د س (عباد بن زياد بن ابيه) ولي لمعوية سجستان قال ابن المديني مجهول .

دق (عباد بن كثير الثقفى البصرى) العابد المجاور بمكـة قال ابن معين ليس بشيء و قال لايكتب حديثه ، وقال (خ) تركوه ، وقال(س) متروك ، (يب): قال احمد روى احاديث كذب لم يسمعها و قال ابوزرعة لايكتب حديثه و قال البرقى ليس بثقة و كذبه الثورى .

ﻫ (عباد بن منصور الناجى) ابوسلمة القاضى البصرى قال ابن معين ليس بشيء وقال احمد يدلس ، (ن): قال ابن الجنيد متروك ، وقال الساجى مدلس، (يب) : قال ابن سعد ضعيف عندهم .

دت(عبدالله بن ابراهيم ابن ابى عمرو الغفارى) نسبه ابن حبان الى انه يضع الحديث، وقال الحاكم روى عن جماعة من الضعفآء احاديث موضوعة وقال ابن عدى عامة مايرويه لايتابع عليه

س ق (عبدالله بن بشر الرقى) قاضيها،(يب): ذكر الساجى عن ابن معين انه قال كذاب لم يبق حديث منكر رواه احد من المسلمين الارواه عن الاعمش وقال ابن حبان يروى عن الثقات مالا يشبه حديث الاثبات

ت ق (عبدالله بن جعفر بن نجيح) والدعلى بن المدينى قال ابن معين ليس بشيء وقال (س) متروك،(يب): كان وكيع اذا اتى على حديثه قال جزّ عليه ، وقال ابن معين ما كنت اكتب من حديثه شيئا بعدان تبينت امره ، (ن) : متفق على ضعفه

ق (عبدالله بن خراش) قال ابوزرعة ليس بشيء و قال ابوحاتم ذاهب الحديث ، (يب) : قال الساجى ليس بشيء كان يضع الحديث وقال محمد بن عمار الموصلى كذاب

ع (عبدالله بن ذكوان) المعروف بابى الزناد ، (ن): قال ربيعة ليس بثقة ولارضى وقال ابن عيينة جلست الى اسمعيل بن محمد بن سعيد فقلت حدثنا ابوالزناد فاخذ كفا من حصى يحصينى به، وقال ابن معين قال مالك كان ابوالزناد كاتب هؤلاء يعنى بنى امية وكان لايرضاه ، وقيل لمالك عن حديث ابى الزناد بان الله خلق آدم على صورته فقال لم يزل ابوالزناد عاملا لهؤلاء حتى مات وكان صاحب عمال يتبعهم

ع (عبدالله بن زيد بن اسلم العدوى) مولى عمر ، (ن) : مدلس كان له صحف

يحدث منها ويدلس،(يب) : قال ابو معين اولاد زيد ثلاثتهم حديثهم ليس بشيء وقال العجلي كان يحمل على علي ع **اقول** فهل لهذا قال (خ) رجل صالح وقال ابن سيرين ذاك اخي حقا كما في (يب)

خ دس (عبدالله بن سالم الاشعري الحمصي) قال(د) كان يقول اعان علي عليّ على قتل ابي بكر وعمر وجعل (د) يذمه قال في(ن) يعني في النصب **اقول** ان صدق في قوله فكيف يوالون الشيخين بعد شهادة الله تعالى لعلي ع بالطهارة وقول النبي ص علي مع الحق والحق مع علي يدور معه حيثما دار، وان كذب في قوله فكيف يعتمدون على روايات هذا المنافق الكاذب بهذا الكذب

ت ق (عبدالله بن سعيد بن كيسان المقبري) قال ابن معين ليس بشيء و قال (خ) تركوه وقال الفلاس واحمد متروك وقال الدارقطني متروك ذاهب ، (يب) : قال ابن معين لايكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة تركه يحيى وعبدالرحمن وقال ابو احمد الحاكم ذاهب .

م ۴ (عبدالله بن شقيق العقيلي البصري) قال القطان كان سليمان التيمي سيء الراي فيه وقال ابن خراش كان ثقة وكان عثمانيا يبغض علياع ، (يب) : قال ابن سعد كان عثمانيا ثقة قال احمد و العقيلي ثقة وكان يحمل على علي ّع ، **اقول** من العجب دعوى وثاقة المنافق وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق، واعجب منه ما في (يب) عن الحريري كان مجاب الدعوة كانت تمر به السحاب فيقول اللهم لاتجوز كذا وكذا حتى تمطر فلا تجوز ذلك الموضع حتى تمطر ، اذ كيف يمكن ان يكون المنافق الذي هو اتعس من الكافر مجاب الدعوة ولاسيما بهذه الاجابة السريعة التي لاتتخطى ارادة الداعي وهي لاتكون الا للانبياء و اوصيائهم .

خ دت ق (عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم) ابو صالح المصري كاتب الليث قال صالح جزرة هو عندي يكذب في الحديث ، و قال احمد بن صالح متهم ليس بشيء وقال(س) ليس بثقة حدث بحديث ان الله اختار اصحابي على العالمين سوى النبيين والمرسلين واختار من اصحابي اربعة ابابكر وعمر وعثمان وعلياع ، وهو موضوع ، و قال احمد بن حنبل روى عن الليث عن ابي ذؤيب وما سمع الليث من ابي ذؤيب ، زاد في (يب) عن احمد

ليس بشيء وذمه وكرهه، وفى (يب) قال الحاكم ابواحمد ذاهب الحديث ، (ن) : قال ابن المدينى لاأروى عنه شيئا وروى عنه(خ) فى الصحيح على الصحيح ، ولكنه يدلسه فيقول حدثنى عبدالله ولاينسبه، و فى(يب) مايستلزم ذلك ، وفيه ايضا ان (خ) صرح فى البيوع من صحيحه بقوله حدثنى عبدالله بن صالح حدثنى الليث فى عدة نسخ عقيب ماذكر حديث الرجل من بنى اسرائيل الذى استسلف من آخر الف دينار .

ع (عبدالله بن طاوس بن كيان اليمانى) ، (يب) : ذكره ابن حبان فى الثقات وقال كان من خير عباد الله فضلا ونسكا ودينا وتكلم فيه بعض الرافضة ، ثم قال وكان على خاتم سليمان بن عبدالملك وكان كثير الحمل على اهل البيت **اقول** لاريب انه لم يقل كان من خير عباد الله دينا الالانه على مثل دينه و لم يمدحه بهذا جهراً الالعلمه بان اصحابه على شاكلته. ولذا احتجوا به فى صحاحهم ، وما ادرى كيف يكون من خيار عباد الله فضلا ونسكا و هو منابذ للثقلين و متمسك بالشجرة الملعونة فى القرآن و ركن من اركان الظلم والجور.

خ (عبدالله بن عبيدة بن نشيط) اخو موسى قال احمد لايشتغل به وقال ابن معين ليس بشيء .

س (عبدالله بن عصمة الحبشى) ، (يب) :قال ابن حزم متروك وقال عبدالحق ضعيف جدا وقال ابن القطان مجهول .

م٤ (عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) كان يحيى القطان لايحدث عنه وقال ابن حبان استحق الترك ،(يب): قال احمد وابن شيبة يزيد فى الاسانيد وقال (خ) ذاهب ولاأروى عنه شيئا.

دت (عبدالله بن عيسى الخزار ابوخلف البصرى) قال (س) ليس بثقة (يب): قال ابن القطان لااعلم له موثقا.

م دت ق (عبدالله بن لهيعة بن عقبة الحضرمى المصرى) قاضيها كان يحيى بن سعيد لايراه شيئا وقال ابن حبان يدلس عن الضعفاء ، «يب» : قال ابن مهدى لااحمل عنه شيئا وقال(س) ليس بثقة وقال ابواحمد الحاكم ذاهب الحديث ، «ن» : قال ابن سعيد قال لى بشر بن السرى لو رايت ابن لهيعة لم تحمل عنه حرفا .

خ ت ق (عبدالله بن المثنى ابو المثنى) قاضى البصرة قال ابن معين مرة ليس بشيء ، (يب) : قال (د) لا اخرج حديثه ومثله فى (ن) عن ابى الاسود .

ق (عبدالله بن المحرر) قاضى الجزيرة ، قال الدار قطنى متروك وقال ابن حبان يكذب وقال احمد ترك الناس حديثه وقال الجوزجانى هالك ، (يب): قال عمر بن على وابوحاتم وابن الجنيد و(س) متروك

ق «عبدالله بن محمد العدوى» قال وكيع يضع الحديث، «يب» : قال الدار قطنى متروك وقال ابن عبدالبر جماعة اهل العلم يقولون ان الحديث الذى اخرجه له ابن ماجة من وضعه وهو موسوم عندهم بالكذب

ت ق «عبدالله بن مسلم بن هرمز المكى»، «ن»: قال ابن المدينى ضعيف ضعيف، «يب»: قال احمد والفلاس ليس بشيء وقال ابن حبان يجب تنكب روايته.

م «عبدالاعلى بن عامر الثعلبى الكوفى» ، «يب» : قال العقيلى تركه ابن مهدى والقطان وقال ابو على الكرابيسى من اوهى الناس .

ت ق «عبدالجبار بن عمر الايلى الاموى» مولاهم، قال «س» ليس بثقة ووهاه ابو زرعة «يب» : قال يحيى ليس بشيء وقال «د» غير ثقة وقال الدار قطنى متروك

م د «عبدالرحمن بن آدم البصرى» المعروف بصاحب السقاية مولى ام برثن ، «يب»: قال الدارقطنى نسب الى آدم ابى البشر ولم يكن له اب يعرف وقال المدائنى استعمله عبيدالله بن زياد ثم عزله واغرمه مائة الف ثم رحل الى يزيد بن معوية فكتب الى عبيدالله ان يخلف له ما اخذ منه ، ومن شانه ان ام برثن اصابت غلاما لقطة فربته حتى ادرك وسمته عبدالرحمن ، فكلمت نساء عبيدالله بن زياد فكلمنه فيه فكان يقال له ابن ام برثن **اقول** هكذا فلتكن الرواة الثقات طيبة الاعراق من عمال الظلمة الفساق

ت ق (عبدالرحمن بن ابى بكر ابن ابى مليكة) قال (س) متروك وقال ابن خراش ليس بشيء ، (ن): قال (خ) ذاهب الحديث.

م (عبدالرحمن بن ابى الزناد) ابو محمد المدنى قال ابن معين ليس بشيء ، (يب): قال الفلاس تركه عبدالرحمن وخط على حديثه و قال ابن المدينى كان عند اصحابنا ضعيفا .

دت ق (عبدالرحمن بن زياد بن انعم) القاضى الافريقى ، قال احمد ليس بشيء لانروى عنه شيئا وقال ابن مهدى ماينبغى ان يروى عنه حديث ، و قال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات ويدلس عن محمد بن سعيد المصلوب ، (يب) : قال ابن خراش متروك وقال الغلابى يضعفونه

ت ق (عبدالرحمن بن زيد بن اسلم العدوى) مولاهم ضعفه ابن المدينى جدا وقال ابن معين ليس بشيء،(يب) : قال (د) لااحدث عنه وقال الشافعى ذكر رجل لمالك حديثا منقطعا فقال اذهب الى عبدالرحمن بن زيد يحدثك عن ابيه عن نوح و قال ابن حبان استحق الترك وقال ابن سعد ضعيف جدا وقال الحاكم وابو نعيم روى عن ابيه احاديث موضوعة وقال ابن الجوزى اجمعوا على ضعفه

ق (عبدالرحمن بن عبدالله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب) قال احمد كان كذابا وقال (س) متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم يكذب وقال ابو زرعة والدارقطنى متروك وقال (س) و(د) لايكتب حديثه .

د ق (عبدالرحمن بن عثمان ابو بحر البكراوى البصرى) قال احمد طرح الناس حديثه وقال ابن المدينى لااحدث عنه ، (يب) : قال (د) تركوا حديثه .

ع (عبدالرحمن بن محمد بن زياد المحاربى) ابو محمد الكوفى ، قال احمد يدلس، (يب): قال العجلى يدلس انكر احمد حديثه عن معمر .

م (عبدالرحمن بن النعمان بن معبد) ، (يب) : قال ابن المدينى مجهول وقال الدارقطنى متروك .

دق (عبدالرحمن بن هانى) ابو نعيم النخعى قال احمد ليس بشيء و قال ابن معين كذاب .

س ق (عبدالرحمن بن يزيد بن تميم السلمى الدمشقى) قال (س) متروك قال فى (ن) هذا عجيب اذ يروى له ويقول متروك ، (يب) : قال احمد اخبرت عن مروان عن الوليد انه قال لاتروا عنه فانه كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة وقال (د) والدارقطنى متروك.

خ (عبدالرحمن بن يونس ابو مسلم المستملى) مولى المنصور، (يب): قال (د)

كان يجوز حد المستحلين فى الشرب وقال ابن حبان لا يحمد امره

ق (عبد الرحيم بن زيد) قال (خ) تركوه وقال ابن معين كذاب وقال (س) متروك.

ت (عبد العزيز بن ابان الاموى) قال «خ» تركوه ، (يب) : قال «س» متروك وقال ابن معين كان والله كذابا و قال ابن حزم متفق على ضعفه و قال يعقوب بن شيبة هو عند اصحابنا جميعا متروك

ع (عبد العزيز بن المختار الدباغ البصرى) ، «يب» : قال ابن معين ليس بشىء ومثله فى «ن» عن احمد بن زهير

م س ت ق « عبد الكريم بن ابى المخارق » ابو امية المعلم البصرى ، قال (س) والدارقطنى متروك وقال ابن عبد البر مجمع على ضعفه ، (ن) : قال يحيى ليس بشىء وقال احمد ضربت على حديثه ، (يب) : قال ايوب لا تحملوا عنه فانه ليس بثقة ، وقال الفلاس سالت عبد الرحمن عن حديث من حديثه فقال دعه فلما قام ظننت انه يحدثنى عنه فسالته فقال اين التقوى وكان ابو العالية اذا سافر عبد الكريم يقول اللهم لا ترده علينا

م ٤ «عبد المجيد بن عبد العزيز بن جريج الاموى) مولاهم ، «ن» : يدلس ، «يب» : قال يحيى بن سعيد اذا قال قال فهو شبه الريح وقال ايضا حديثه عن عطاء لا شىء كله و قال ابن حبان يدلس وقال الدار قطنى تجنب تدليسه فهو قبيح لا يدلس الا فيما سمعه من مجروح

ع «عبد الملك بن عمير اللخمى» قاضى الكوفة ضعفه احمد جدا وقال ابن معين مخلط ، «يب» : قال ابن حبان كان مدلسا

س «عبد الملك بن نافع الشيبانى» ، «ن» : مجهول قال يحيى يضعفونه ، «يب» : قال ابو حاتم لا يكتب حديثه وقال ابن معين لا شىء وقال كان خمارا .

ع «عبد الواحد بن زياد ابو بشر العبدى» وقيل ابو عبيدة ، قال «د» عمد الى احاديث كان يرسلها الاعمش فوصلها ، «ن» : قال يحيى ليس بشىء و قال القطان ما رايته يطلب حديثا بالبصرة ولا بالكوفة وكنت اذا كره حديث الاعمش لا يعرف منه حرفا

ق «عبد الوهاب بن الضحاك» قال «س» متروك «ن» : كذبه ابو حاتم ، «يب» : قال «د» يضع الحديث وقال صالح جزرة عامة حديثه كذب .

م ٣ «عبدالوهاب بن عطاء الخفاف» ابو نصر، «ن»: قال ابن الجوزى فى كتاب الموضوعات قال الرازى كان يكذب وقال «س» متروك، «يب»: قال «خ» يدلس عن ثور واقوام مناكير

ق «عبدالوهاب بن مجاهد»، «يب»: قال ابن معين وابن المدينى لايكتب حديثه وليس بشىء وقال الازدى لاتحل الرواية عنه، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال ابن الجوزى اجمعوا على ضعفه.

٤ «عبيدالله بن زحر» قال ابن معين ليس بشىء وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الاثبات وقال ابو صهر صاحب كل معضلة

دت ق «عبيدالله بن عبدالله بن موهب» ابو يحيى التيمى قال احمد لايعرف، «يب»: قال الشافعى لانعرفه وقال ابن القطان مجهول الحال

ت ق «عبيدالله بن الوليد الرصافى» ابو اسمعيل الكوفى، قال ابن معين ليس بشىء وقال «س» والفلاس متروك، «يب»: قال «س» مرة ليس بثقة ولايكتب حديثه، وقال الساجى وابن عدى ضعيف جدا وقال الحاكم روى عن محارب احاديث موضوعة وقال ابو نعيم لا شىء.

ق «عبيد بن القاسم» قال «خ» ليس بشىء و قال ابن معين كذاب وقال صالح جزرة كذاب يضع الحديث وقال «د» يضع الحديث وقال «س» متروك

دت ق «عبيدة بن معتب الضبى» ابو عبدالكريم الكوفى، قال احمد تركوا حديثه وقال ابن معين ليس بشىء، (يب): نهى يحيى عن كتابة حديثه وذكره ابن المبارك فيمن يترك حديثه وقال الفلاس متروك

خ د س ت (عتاب بن بشير الجزرى) مولى بنى امية «ن»: قال ابن المدينى اصحابنا يضعفونه وقال ضربنا على حديثه، «يب»: قال (د) سمعت احمد يقول تركه ابن مهدى باخره قال ورايت احمد كف عن حديثه

م ق «عثمان بن حيان بن معبد» ابو الغراء الدمشقى مولى ام الدرداء، «يب»: قال مالك بعث ابن حيان وهو امير المدينة الى محمد بن المكندر واصحابه فضربهم لما كان من كلامهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر، و قال ابن شوذب قال عمر بن عبدالعزيز « الوليد بالشام

والحجاج بالعراق ومحمد بن يوسف باليمن وعثمان بن حيان بالمدينة وقرة بن شريك بمصر امتلات والله الارض جورا»

ع «عثمان بن عاصم بن حصين» ابو الحسين الكوفي الاسدي ، «يب»: قال الاعمش يسمع مني ثم يذهب فيرويه، وقال وكيع كان يقول انا اقرأ من الاعمش فقال الاعمش لرجل يقرأ عليه اهمز الحوت فهمزه فلما كان من الغد قرأ ابو الحصين في الفجر نون فهمز الحوت فقال له الاعمش لما فرغ كسرت ظهر الحوت فقذفه ابو الحصين فحلف الاعمش ليحدثنه ، فكلمه فيه بنو اسد فابى، فقال خمسون منهم فغضب الاعمش وحلف ان لا يساكنهم، وقال العجلي كان صاحب سنة عثمانيا رجلا صالحا **اقول** لعل المبرر لمدحه ووصفه بانه صاحب سنة وبالصلاح مع قذفه للمسلم الموجب لحده وعدم قبول روايته و شهادته هو بغضه لامام المتقين و نفس النبي الامين فانظر واعجب ، وفي التقريب سنى وربما دلس

ت «عثمان بن عبد الرحمن بن سعد ابن ابي وقاص» قال «خ» تركوه وقال ابن معين يكذب وقال «س» متروك

دس ق « عثمان بن عبد الرحمن بن مسلم الحراني المؤدب» قال ابن نمير كذاب، «يب» : قال الازدي متروك وقال احمد لا اجيزه

دت ق «عثمان بن عمير ابو اليقظان الاعمى» قال ابن معين ليس بشيء ، «يب»: قال الدار قطني متروك ، وقال ابن عبد البر كلهم ضعفه

ت «عطاء بن عجلان البصري العطار» قال ابن معين ليس بشيء كذاب كان يوضع له الحديث فيحدث به ، وقال الفلاس كذاب وقال ابو حاتم والدار قطني متروك، «يب»: قال الجوزجاني كذاب قال «ت» ضعيف ذاهب الحديث

م ٤ «عطاء بن ابي مسلم الخراساني» ذكره «خ» في الضعفاء ونقل عن سعيد بن المسيب انه كذبه فقال كذب علي ما حدثته، «ن» : قال «خ» لم اعرف رجلا يروى عنه مالك يستحق الترك غيره **اقول** في التقريب يهم كثيرا ويرسل ويدلس

خ دس «عطاء ابو الحسن السوائي»، «يب»: ما وجدت له راويا غير الشيباني ولم اقف فيه على تعديل ولا تجريح و روايته عندهم عن ابن عباس غير مجزوم بها و قرأت بخط

الذهبى لايعرف

دت س «عطآء العامرى الطائفى» والد يعلى ، «ن» : لايعرف الابابنه ، «يب»:قال ابن القطـان مجهول ماروى عنه غيرابنه

ع (عكرمة البربرى)مولى ابن عباس كذبه ابن المسيب وابن عمرو يحيى بن سعيد وذكر عندايوب انه لايحسن الصلاة فقال ايوب أوكان يصلى؟وعن مطرف كان مالك يكره ان يذكره ، وقال احمد يرى راى الصفرية ، وقال عطاء بن ابى رياح كان اباضيا، وقال مصعب الزبيرى يرى راى الخوارج،وقال يحيى بن ابى بكير الخوارج الذين بالمغرب عنه اخذوا ، (ن): قال محمد بن سيرين كذاب وقال حماد بن زيد فى اخر يوم مات فيه:احدثكم بحديث ماحدثت به قط لانى اكره ان القى الله ولم احدث به سمعت ايوب يحدث عن عكرمة قال انما انزل الله متشابه القران ليضل به، (يب) :قال ابن ابى ذؤيب غير ثقة ، وقال الشافعى قال مالك لاارى لاحد ان يقبل حديثه ، وقال ابن معين كان ينتحل مذهب الصفرية وقال يزيد ابن ابى زياد دخلت على على بن عبدالله بن عباس وعكرمة مقيد على باب الحش فقلت مالهذا قال انه يكذب على ابى، ومثله فى (ن) عن عبدالله بن الحارث الى غيرذلك مما ذكروه فى ترجمته **اقول** فمن العجب ان البخارى يروى فى صحيحه عن هذا الكذاب المنافق الداعية الى المذهب السوء ولايروى عن حجة الله وابن حجيه جعفر بن محمد الصادق ولا عن ابنائه الطاهرين ، وكذلك باقى ارباب صحاحهم لم يرووا عن اكثر آل محمد و ثقله الاصغر ويروون عن هذا الرجس و اشباهه

ق (العلاء بن زيد) قال ابوحاتم و الدار قطنى متروك و قال ابن المدينى يضع الحديث .

ت (العلاء بن مسلمة الرواسى) قال الازدى لاتحل الرواية عنه وقال ابن طاهر يضع الحديث وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات .

ق (على بن ظبيان) قاضى بغداد قال ابن معين كذاب خبيث وقال(د) ليس بشىء وقال ابوحاتم و(س) وابو الفتح متروك

دت ق (على بن عاصم بن صهيب الواسطى) قال ابن معين ليس بشىء وقال يزيد بن هرون مازلنا نعرفه بالكذب ، (ن): قال(س) متروك، (يب): قال ابن معين مرة كذاب ليس

بشيء وقال ابن المدينى قال خالد كذاب فاحذروه وقال الدارقطنى وابن المدينى واحمد يغلط ويثبت على غلطه ،وقال ابن ابى خيثمة قلت لابن معين ان احمد يقول انه ليس بكذاب قال لا والله ماكان عنده قط ثقة و لا حدث عنه بشيء فكيف صار اليوم عنده ثقة

خ د س ت (على بن عبدالله بن جعفر ابو الحسن بن المدينى البصرى) قال المروزى سمعت احمد كذبه، (يب) : قيل لابراهيم الحربى اكان ابن المدينى يتهم بالكذب فقال لا انما حدث بحديث فزاد فيه كلمة ليرضى بها ابن ابى دؤاد **اقول** كيف يجتمع نفى التهمة عنه والاقرار بزيادته فى الحديث عمدا ، فتامل!

ق (على بن عروة) قال ابن معين ليس بشيء وقال ابو حاتم متروك الحديث وقال ابن حبان يضع الحديث وكذبه صالح جزرة .

ت (على بن مجاهد الكابلى) قال يحيى بن الضريس كذاب وقال ابن معين يضع الحديث وزاد فى (يب) صنف كتاب المغازى فوضع للكل اسناداً وفى (يب) قال محمد بن مهران كذاب .

خ (على بن ابى هاشم عبيدالله)،(يب) : قال ابو حاتم ترك الناس حديثه وقال الازدى ضعيف جدا.

ت ق (على بن يزيد بن ابى هلال الالهانى) قال الدارقطنى متروك وقال (س) ليس بثقة ، (يب): قال الحاكم ابو محمد ذاهب الحديث وقال(س) فى موضع والازدى والبرقى متروك وقال الساجى اتفق اهل العلم على تضعيفه .

ت ق (عمار بن سيف الضبى ابو عبدالرحمن)،(يب): قال (خ) منكر الحديث ذاهب وقال ابو نعيم لاشيء وقال الدارقطنى متروك .

م ت ق (عمار بن محمد الثورى ابو اليقظان) ابن اخت سفيان الثورى قال ابن حبان استحق الترك وقال(خ) مجهول

ت ق (عمارة بن جوين) ابو هرون العبدى البصرى قال احمد ليس بشيء وقال (س) متروك وقال الجوزجانى كذاب مفتر وقال شعبة لان اقدم فتضرب عنقى احب الى من ان احدث عنه وقال ابن معين لايصدق فى حديثه وقال الدار قطنى يتلون خارجى وشيعى يعتبر بما يرويه عنه الثورى ، (يب): قال حماد بن زيد كذاب ، بالعشى شيء وبالغداة شيء ، وقال

ابو احمد الحاكم متروك، وقال ابن علية يكذب ، وقال عثمان ابن ابى شيبة كان كذابا ، وقال ابن البرقى اهل البصرة يضعفونه ، وقال ابن عبد البر اجمعوا على انه ضعيف الحديث وقد تحامل بعضهم فنسبه الى الكذب وكان فيه تشيع واهل البصرة يفرطون فيمن يتشيع بين اظهرهم لانهم عثمانيون، قال فى (يب): كيف لاينسبونه الى الكذب وقد روى ابن عدى فى الكامل بسنده عن بهز بن اسد قال اتيته فقلت اخرج الى ماسمعت من ابى سعيد فاخرج لى كتابا فاذا فيه حدثنا ابو سعيد ان عثمان ادخل فى حفرته و انه لكافر بالله فهذا كذب ظاهر على ابى سعيد **اقول** كيف يمتنع على ابى سعيد ان يقوله وقد قتل عثمان بينهم ورأوه حلال الدم

ع (عمارة بن حديد البجلى) قال ابو زرعة لايعرف ،(ن): مجهول كما قال الرازيان، (يب: قال ابو حاتم وابن السكن مجهول

ت ق (عمر بن راشد بن شجرة) ابو حفص اليمامى،(ن): قال ابن معين ليس بشىء، (يب): قال الدارقطنى متروك وقال ابن حزم ساقط وقال ابن حبان يضع الحديث

دق (عمر بن عبدالله بن يعلى بن مرة) قال الدار قطنى متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشىء وقال ابو حاتم متروك، وقال جرير بن عبدالحميد كان يشرب الخمر

ع (عمر بن على بن عطاء بن مقدم المقدمى البصرى ابو جعفر) قال ابن سعد يدلس تدليسا شديدا يقول سمعت وحدثنا ثم يسكت فيقول هشام بن عروة الاعمش،(يب) : قال احمد وابن معين والساجى وعمر بن شيبة يدلس .

دس (عمر بن معتب) ويقال ابن ابى معتب المدنى،(ن):لايعرف :(يب) : قال احمد وابو حاتم لااعرفه وذكره العقيلى وغيره فى الضعفاء

ت ق(عمر بن هرون البلخى) مولى ثقيف قال (س) وابو على الحافظ متروك،(ن) : قال يحيى كذاب خبيث، وقال صالح جزرة كذاب وقال احمد وابن مهدى متروك ،(يب): قال ابو زكريا كذاب خبيث وقال ابراهيم بن موسى تركوا حديثه وقال ابن معين يكذب

ع (عمرو بن بجدان)، (يب) :قال احمد وابن القطان لايعرف، (ن) : وثق مع جهالته **اقول** هذا من الجمع بين المتضادين كالتحسين له مع الجهل بحاله ففى (ن) بعد ذكر حديث له قال حسنه (ت) ولم يرقه الى الصحة للجهل بحال عمرو

ق (عمرو بن خالد الواسطى) قال ابن معين واحمد كذاب وقال وكيع كان فى جوارنا يضع الحديث، (ن) : قال الدار قطنى كذاب، (يب) :قال اسحق بن راهويه وابوزرعة يضع الحديث وقال (د) كذاب وقال (س) متروك

ت ق (عمرو بن دينار البصرى ابو يحيى الاعور) قهرمان آل الزبير بن شعيب البصرى قال ابن معين مرة ذاهب ومرة ليس بشىء، (يب) : قال (س) ليس بثقة و قال (د) ليس بشىء و قال ابن حبان ينفرد بالموضوعات عن الاثبات

م ت س ق (عمرو بن سعيد بن العاص الاموى) المعروف بالاشدق ، (يب) : ولى المدينة لمعوية ويزيد ثم طلب الخلافة وغلب على دمشق ثم قتله عبدالملك بعد ما اعطاه الامان ، ثم نقل عن الطبرى انه كان واليا ليزيد على المدينة و كان يجهز الجيوش الى قتال ابن الزبير فحدثه ابو شريح ان مكة حرام فاجابه عمرو بان الحرم لا يعيذ عاصيا ثم قال وكان عمرو اول من اسرّ البسملة فى الصلاة مخالفة لابن الزبير لانه كان يجهر بها روى ذلك الشافعى وغيره باسناد صحيح **اقول** لايسع المقام ذكر مخازى هذا الفاسق الملقب بلطيهم الشيطان المخاطب لرسول الله ص بعد قتل الحسين ع وهو على المنبر بقوله ثار بثارات يارسول الله، فياعجبا من القوم كيف يحتجون بروايته وكيف يثقون به فى دينهم و هو لادين له ولكن لاعجب فانه ليس باسوأ من ابن العاص و مروان و سمرة و اشباههم.

د (عمرو بن عبدالله بن الاسوار اليمانى) سرق كتابا من عكرمة فنسخه وقال هشام ابن يوسف القاضى ليس بثقة وقال ابن معين كان سىء الاخذ فى حال تحمله من عكرمة كان يشرب فيقول عكرمة اطلبسوه فيجده فيقوم وهو سكران فيقول له عكرمة

اصبب على صدرك من بردها انى ارى الناس يموتو نا

(يب): كان معمر اذا حدث اهل البصرة سماه و اذا حدث اهل اليمن لايسميه **اقول** انظر واعتبر

خ د (عمرو بن مرزوق ابو عثمان الباهلى البصرى) قال ابن المدينى اتركوا حديث العمرين يعنيه وعمرو بن حكام، (يب) : قال العجلى وابن عمار ليس بشىء و قال ابن المدينى ذهب حديثه وقال الازدى كان على بن المدينى صديقا لابى داود و كان ابوداود لايحدث

حتى يامره على وكان ابن معين يطرى عمرو بن مرزوق ويرفع ذكره ولايصنع ذلك بابى داود لطاعته لعلى وقال سليمان بن حرب جاء عمرو بمالیس عندهم فحسدوه **اقول** تدبر فى هذه الاحوال واعرف منازل هؤلاء الرجال، ومن المضحك مافى (يب) قال ابن عدى «سمعت احمد بن محمد بن مخلد يقول لم يكن بالبصرة مجلس اكبر من مجلس عمرو بن مرزوق كان فيه عشرة آلاف رجل» ليت شعرى اى مجلس يسع هذا المقدار واى صوت يبلغهم اذا اراد مجلس الحديث الا ان يرقى فى المنام على اعواد الاوهام، واسخف من ذلك مافى (يب) و(ن) انه قيل له اتزوجت الف امرأة قال او زيادة، فان المتعة عندهم حرام وقد منع الله تعالى من الجمع بين اكثر من اربع فكيف يقع عادة زواج اكثر من الف امراة على التعاقب

م دت س (عمرو بن مسلم الجندى اليمامى صاحب طاوس)، (يب) : قال ابن خراش وابن حزم ليس بشىء وقال ابن المدينى ذكره يحيى بن سعيد فحرك يده وقال ماارى هشام بن حجير الا امثل منه قلت له اضرب على حديث هشام قال نعم وقال عبدالله بن احمد قلت لابن معين عمرو بن مسلم اضعف او هشام بن حجير فضعف عمرا وقال هشام احب الى **اقول** سياتى ان شاء الله فى ترجمة هشام ان ابن معين ضعفه جدا

ت ق (عمرو بن واقد الدمشقى) مولى بنى امية روى الفسوى عن دحيم لم يكن شيوخنا يحدثون عنه قال وكانه لم يشك انه يكذب، وقال مروان الطاطرى كذاب، وقال الدار قطنى متروك، (ن) : هالك قال ابو مسهر ليس بشىء، (يب) : قال ابو مسهر يكذب وقال (خ) وابو حاتم ودحيم ويعقوب بن سفيان ليس بشىء و قال (س) والبرقانى متروك.

س ق (عمران بن حذيفة)، (ن): لايعرف، (يب): احد المجاهيل

خ د س (عمران بن حطان السدوسى) لعنه الله وضاعف عذابه، (يب): قال الدار قطنى متروك لسوء اعتقاده وخبث مذهبه، قال المبرد فى الكامل كان راس القعد من الصفرية وفقيههم وخطيبهم قال فى (يب) والقعد الخوارج لايرون الحرب بل ينكرون على امراء الجور حسب الطاقة ويزينون مع ذلك الخروج ولكن ذكر ابو الفرج الاصبهانى انه صار قعديا لما عجز عن الحرب. **اقول** اى عذر للبخارى فى الاحتجاج بحديثه و هو من الدعاة الى النفاق ومذهب السوء وعندهم ان الداعية لغير مذهبهم غير معتبر الرواية، وان زعم (د) ان الخوارج اصح ذوى الاهواء حديثا، على انه قدره فى (يب) فقال: « ليس على اطلاقه

فقد حكى ابن ابى حاتم عن القاضى عبدالله بن عقبة المصرى وهو ابن لهيعة عن بعض الخوارج ممن تاب انهم كانوا اذا هووا امراً صيروه حديثا» وهذا هو المناسب لمروقهم عن الدين بنص النبى الامين ع وهل يرجى ممن لا يحترم دماء المسلمين واموالهم ولا يرعى حرمة اخى النبى ونفسه ان يكون صادقا فى قوله ثقة فى نقله وقد ذكر فى (يب) ان بعضهم اعتذر للبخارى بانه اخرج عنه قبل ان رأى ما رأى، فقال «فيه نظر» لانه اخرج له من رواية يحيى بن ابى كثير عنه، ويحيى انما سمع منه فى حال هربه من الحجاج وكان الحجاج طلبه ليقتله من اجل المذهب وقصته فى هربه مشهورة ثم قال فى «يب» ذكر ابو زكريا الموصلى عن محمد بن بشير العبدى الموصلى قال لم يمت عمران بن حطان حتى رجع عن رأى الخوارج وهذا احسن ما يعتذر به عن تخريج «خ» له وفيه ان التوبة المتاخرة لو سلمت لا تنفع فى اخراجه عنه وهو على مذهبه الفاسد وفى حال لا يصح الاخراج عنه بها فلم يبق للبخارى عذر الا انه يعظمه فى نفسه ويشكر قوله فى مدح ابن ملجم لعنه الله

ياضربة من تقى ما اراد بها ... الا ليبلغ من ذى العرش رضوانا

انى لاذكره يوما فاحسبه ... اوفى البرية عند الله ميزانا

دت (عمران بن خالد ابو خالد) قال ابن عدى والعقيلى مجهول

ع (عمير بن هانى العنسى) ابو الوليد الدمشقى الدارانى، قال (د) كان قدريا (ن): قال العباس بن الوليد بن صبيح قلت لمروان بن محمد لارى سعيد بن عبدالعزيز روى عن عمير بن هانى فقال كان ابغض الى سعيد من النار قلت ولم؟ قال اوليس هو القائل على المنبر حين بويع ليزيد بن عبدالملك سارعوا الى هذه البيعة انما هما هجرتان هجرة الى الله ورسوله وهجرة الى يزيد **اقول** ليس على البخارى و غيره فى مثل هذا خفآء و لكن القوم فيه ونحوه سوآء وفى (ن) قال جابر حدثنى عمير بن هانى قال ولانى الحجاج الكوفة فما بعث الى فى انسان احده الا حددته ولا فى انسان اقتله الا ارسلته فعزلنى **اقول** لا ريب ان الحد والقتل لمجرد امر الحجاج سوآء فى الحرمة كالولاية من قبله فلا عذر له وقد كذب عدو الله فى دعوى مخالفة الحجاج فانه لو اطلق واحدا ممن يريد الحجاج قتلهم لجعله عوضه كما كذب فى اظهار النسك و العبادة كيف وهو داعية المنافق يزيد بن الوليد و عامل الحجاج الظلوم.

خ د (عنبسة بن خالدبن يزيد الايلى الاموى) مولاهم قال ابوحاتم كان على خراج مصر وكان يعلق النسآء بالثدى ، وقال الفسوى قال يحيى بن كثير انما يحدث عنه مجنون اواحمق لم يكن موضعا للكتابة عنه ، وقال احمدبن حنبل مالنا ولعنبسة اى شيء خرج علينا منه هل روى عنه غير احمدبن صالح ، (يب) : قال يحيى بن كثير ان عنبسة روى عن يونس عن ابن شهاب قال وفدت على مروان وانا محتلم قال يحيى بن كثير هذا باطل انما وفد على عبدالملك.

خ م د (عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) اخوعمرو الاشدق ، (يب) : قال الدار قطنى كان جليس الحجاج و قال الزبير كان انقطاعه الى الحجاج اقول و الرجل يعرف بقرينه.

ت ق (عنبسة بن عبدالرحمن بن عنبسة بن سعيد بن العاص الاموى) قال (خ) تركوه وقال ابو حاتم يضع الحديث ، (ن) : روى (ت) عن (خ) ذاهب الحديث ، (يب): قال ابن معين لاشيء وقال (س) متروك وقال الازدى كذاب.

د ق (عيسى بن عبدالاعلى) ، (ن): لايكاد يعرف وحديثه فرد منكر ، وقال ابن القطان لااعلمه مذكورا فى شيء من كتب الرجال ولافى غير هذا الحديث.

ق (عيسى بن ابى عيسى ميسرة المدنى الحناط) قال (س) والفلاس متروك (يب): قال الدار قطنى و(د) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ولايكتب حديثه.

ت ق (عيسى بن ميمون القرشى) مولى القاسم بن محمد ،(ن) : قال (خ) ليس بشيء وقال (س) ليس بثقة و قال الفلاس متروك و قال ابن حبان يروى احاديث كلها موضوعة وقال ابن مهدى قلت له ماهذه الاحاديث التى تروى عن القاسم عن عائشة قال لااعود

حرف الفاء

ت ق (فائدبن عبدالرحمن) ابوالورقاء العطار الكوفى ، (يب): قال ابن معين ليس بثقة وليس بشيء وقال احمد متروك وقال ابوزرعة و ابوحاتم لايشتغل به وقال ابوحاتم ذاهب الحديث لايكتب حديثه و لو ان رجلا حلف ان عامة حديثه كذب لم يحنث وقال (د) ليس بشيء وقال (س) مرة ليس بثقة و اخرى متروك وقال الحاكم روى احاديث موضوعة ، (ن) : قال مسلم بن ابراهيم دخلت عليه و جاريته تضرب بين يديه بالعود .

ع (فضيل بن سليمن النميرى) ابوسليمن البصرى ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء ولايكتب حديثه ، وقال الاجرى عن (د) كان عبدالرحمن لايحدث عنه قال وسمعت (د) يقول ذهب فضيل والسمتى الى موسى بن عقبة فاستعار امنه كتابا فلم يرداه .

ع (فليح بن سليمن ابو يحيى المدنى) وفليح لقب غلب عليه و اسمه عبدالملك (ن) : قال ابن معين ليس بثقة وقال مرة يتقى حديثه ، (يب) : قال (د) ليس بشيء وقال الطبرى ولاه المنصور على الصدقات لانه اشار عليه بحبس بنى حسن لما طلب محمد بن عبدالله بن الحسن.

حرف القاف

ق (القاسم بن عبدالله العدوى العمرى) قال (س) وابوحاتم متروك ،(ن) : قال ابن معين كذاب وقال احمد يكذب ويضع الحديث ، (يب) :قال احمد اف ليس بشيء وقال مرة كذاب يضع الحديث وقال العجلى والازدى متروك .

دتق (قبيصة بن المهلب) قال ابن المدينى مجهول لم يروعنه غير سماك بن حرب (يب): قال (س) مجهول.

ع (قتادة بن دعامة ابوالخطاب السدوسى البصرى) ، (ن) : مدلس ،(يب): قال ابن المدينى قلت ليحى بن سعيد ان عبدالرحمن يقول اترك كل من كان رأسا فى بدعة ويدعو اليها قال كيف تصنع بقتادة وابن ابى دؤاد وعمر بن ذر وذكر قوما وقال ابن حبان كان مدلسا على قدر فيه.

دتق (قيس بن الربيع ابومحمد الكوفى) قال يحيى لايكتب حديثه وقال(س) متروك ، (ن) : قال ابن القطان ضعيف عندهم و قال محمد بن عبيد الطنافسى استعمله ابوجعفر على المدائن فعلق النساء بثديهن وارسل عليهن الزنانير ، (يب) : قال محمد بن عمار كان عالما بالحديث لكنه لما ولى المدائن علق رجالا فنفر الناس عنه.

حرف الكاف

تق (كثير بن زاذان النخعى الكوفى) قال ابوحاتم و ابوزرعة مجهول و قال ابن معين لااعرفه

خ م دتق (كثير بن شنظير ابوقرة البصرى) قال ابن معين مرة ليس بشيء و قال

الفلاس كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه ،(يب) : قال ابن حزم ضعيف جدا.

دتق (كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف المزنى المدنى) قال ابن معين ليس بشيء وقال الدار قطنى متروك وضرب احمد على حديثه ،(ن) : قال(د) والشافعى ركن من اركان الكذب ، (يب) : قال احمد ليس بشيء وقال(د) احد الكذابين و قال الشافعى احد الكذابين او احد اركان الكذب وقال (س) مرة متروك و قال ابن عبدالبر مجمع على ضعفه.

حرف اللام

دتق (لمازة بن زياد الازدى ابو لبيد البصرى) ، (ن) : حضر وقعة الجمل و كان ناصبيا ينال من على ع و يمدح يزيد ، (يب) : قال ابن معين كان شتاما يشتم علي ع ، وقال ابو لبيد قلت له لم تسب عليا ع قال الا اسب رجلا قتل منا خمسمائة والفين والشمس ههنا ، وقال ابن سعد ثقة و قال حرب عن ابيه كان صالح الحديث واثنى عليه ثناء حسنا ،قال فى(يب) : «كنت استشكل توثيقهم الناصبى غالبا وتوهينهم الشيعة مطلقا ولاسيما ان عليا ورد فى حقه لا يحبه الا مؤمن ولا يبغضه الا منافق ، ثم ظهر لى فى الجواب عن ذلك ان البغض ههنا مقيد بسبب وهو كونه نصر النبى ص لان الطبع البشرى بغض من وقعت منه اساءة فى حق المبغض والحب بعكسه ، وذلك ما يرجع الى امور الدنيا غالبا ، و الخبر فى حب على و بغضه ليس على العموم فقد احبه من افرط فيه حتى ادعى انه نبى او انه آله والذى فى حق على ورد مثله فى حق الانصار ، واجاب العلماء ان بغضهم لاجل النصرة كان ذلك علامة النفاق و بالعكس ، فكذا يكون فى حق على و ايضا فاكثر من يوصف بالنصب يكون موصوفا بصدق اللهجة والتمسك بامور الديانة بخلاف من يوصف بالرفض فان غالبهم كاذب ولا يتورع فى الاخبار ، والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا ان عليا قتل عثمان او اعان عليه فكان بغضهم له ديانة بزعمهم ثم انضاف الى ذلك ان منهم من قتلت اقاربه فى حروب على »

وفيه ان تقييد بغض على ع بسبب نصر النبى ص غلط اذ يستلزم لغوية كلام رسول الله فى اظهار فضل على ع لان كل من ابغض احدا لنصرة النبى ص منافق من دون خصوصية لعلى ع و كيف يحسن التقييد بالنصرة مع تمدح امير المؤمنين ع بقوله كما سبق عن صحيح

مسلم «والذى فلق الحبة و برأ النسمة انه لعهد النبى الامى ص الىّ انه لايحبنى الامؤمن و لايبغضنى الامنافق» فانه لوقصد النبى ص مازعمه ابن حجر من التقييد بالنصرة لما كان معنى لتمدح الامام بذلك، وحاصل مقصود ابن حجر ان نفس بغض على ع والنصب له وسبه ليس نقصا وعيبا تبرئة لاصحابه من العيب وان ورد مستفيضا او متواترا ان من سب عليا و ابغضه فقد سب رسول الله و ابغضه وهذا الوجه مخصوص عنده بمن نصب العداوة لامير المؤمنين وسبه بخلاف من ابغض خلفاء هم و سبهم فانه لايكون معذورا اصلا بل يكون محلا لكل نقص واهلا لكل لعن، فهل هذا الا التعصب و الهوى، وليت شعرى كيف لايكون مبغض على ع منافقا مع اتضاح تعظيم النبى ص لعلى ع بوجوه التعظيم و الثناء عليه بطرق الثناء فلايكون بحسب الحقيقة بغض على و سبه الا استهزآء برسول الله ص وطرحا لفعله وقوله، فهل يكون نفاق اعظم من هذا.

و اما خروج الغلاة فبالدليل كسائر العمومات فى الكتاب و السنة المخصصة بالادلة.

واما قوله ورد فى حق الانصار مثله فكاذب افتعله النواصب لدفع فضل سيد المسلمين و امام المتقين ولوسلم فمعناه كمانقله عن علمائهم ان بغضهم لاجل النصرة علامة النفاق لان التعليق على الوصف مشعر بالحيثية بخلاف ماورد فى امير المؤمنين ع فانه لم يذكر فيه الامايدل على ارادة شخصه الكريم بلااشتمال على مايوهم ارادة النصرة، فقد ظهر من هذا انه لايجوز قبول رواية الناصب مطلقا لانه منافق و المنافق اشد من الكافر الصريح وفى اسفل درك من النار كما ذكره الله سبحانه فى كتابه العزيز و مجرد افادة خبره الظن لووجد ناصب ثقة لايجعله حجة لان الله سبحانه قد ذم فى كتابه العزيز متبع الظن فقال ان يتبعون الا الظن وقال ان الظن لايغنى من الحق شيئا ولادليل خاصا يقتضى اخراج الظن الحاصل من خبر المنافق كالكافر.

واما ماذكره من ان اكثر من يوصف بالنصب مشهور بصدق اللهجة ففيه ان الشهرة انما هى عند اشباهه على انه مناف لماذكره سابقا بترجمة عمران بن حطان من ان الخوارج اذا هووا امرا صيروه حديثا.

واما دعوى تمسكهم بامور الديانة فمناف لما وصفهم به رسول الله صلى الله عليه واله

من المروق عن الدين ولوسلم فليس تمسكهم بدينهم الاكتمسك اليهود بديانتهم لايصير اخبار هم حجة.

واما مازعمه من ان غالب من يوصف بالرفض كاذب فتحامل نشأ من العداوة الدينية والعصبية المذهبية ، و لا نعرف بعد التحامل سببالهذه الدعوى الارواية الشيعة لفضائل اهل البيت ومطاعن اعدائهم وقدسبق انهادليل الثقة اذلايقدم راويهاالاعلى سيوف ظلمة الامرآء واسنة اقلام نصاب العلماء وسهام ألسنة اهل الدنيا من الخطبآء و هذا دليل على ان راوى تلك الروايات اشد الناس انصافا وثقة.

واماقوله والاصل فيه ان الناصبة اعتقدوا الى آخره ففيه ان دعوى اعتقادهم مكابرة محضة من المدعى والمدعى له على ان الشيعة ايضا اعتقدوا، وكان اعتقادهم عن الادلة القوية ان المشايخ الثلاثة اغتصبوا حق امير المؤمنين و خالفوا نص النبى الامين فكان اعتقاد الشيعة فيهم ديانة فمابالهم لاتعتبر روايتهم كالنواصب وهل الفرق الاان الشيعة تمسكوا بالثقلين والنواصب نبذوهما ورآء ظهورهم والناس الى اشباههم اميل.

واماقوله ثم انضاف الى ذلك الى آخره فمن الطرائف اذلو كان هذا عذرا لما قبح بغض المشركين لرسول الله ص لانه قتل اقاربهم ، ولتمام الكلام محل آخر.

م٤ (الليث بن ابى سليم بن زنيم الكوفى) قال احمد مارايت يحيى بن سعيد اسوأ رأيا منه فى ليث وهمام ومحمد بن اسحق لايستطيع احد ان يراجعه فيهم، (يب): قال ابوزرعة وابوحاتم لايشتغل به .

حرف الميم

دت ق (مبارك بن فضالة ابوفضالة البصرى) قال (د) شديد التدليس ، (يب) : قال احمد يدلس وقال ابوزرعة يدلس كثيرا وقال الفلاس كان عبدالرحمن ويحيى بن سعيد لايحدثان عنه .

دت ق (المثنى بن الصباح اليمامى) قال (س) متروك ، (يب) : قال ابن عدى ضعفه الائمة المتقدمون وقال الساجى ضعيف جدا وقال ابن الجنيد متروك.

م٤ (مجالد بن سعيد الهمدانى الكوفى) قال احمد ليس بشىء وقال (خ) كان ابن مهدى لايروى عنه وقال الفلاس سمعت يحيى بن سعيد يقول لوشئت ان يجعلها مجالد

كلها عن الشعبى عن مسروق عن عبدالله فعل ، (يب): قال الدار قطنى لايعتبر به.

ع (مجاهد بن جبير المقرى المكى) ، (ن): قال ابو بكر بن عياش للاعمش مابال تفسير مجاهد مخالف اوشيء نحوه قال اخذه من اهل الكتاب وفى (يب) مابالهم يقولون تفسير مجاهد قال كانوا يرون انه يسال اهل الكتاب وفى (ن) من انكر ما جآء عن مجاهد فى التفسير فى قوله تعالى (عسى ربك ان يبعثك مقاما محمودا) قال يجلسه معه على العرش اقول لاينبغى ان يستنكره وان كان تجسيما وكفرا فانهم رووا اماهو اخزى مثل ان الله سبحانه خلق آدم على صورته ومثل انه يدخل رجله سبحانه فى النار فتقول قط قط الى غير ذلك وفى (يب) قال القطب الحلبى فى شرح البخارى مجاهد معلوم التدليس فعنعنته لاتفيد الوصل .

م٤ (محمد بن اسحق بن يسار) صاحب السيرة قال مالك دجال من الدجاجلة ، (ن) : قال يحيى القطان اشهد انه كذاب وقال هشام بن عروة كذاب ، (يب) ، قال احمد يدلس وساله ايوب بن اسحق فقال تقبله اذا انفرد قال لا والله .

ع (محمد بن بشار بن عثمان) ابو بكر بندار البصرى الحافظ كذبه الفلاس قال فى (يب) يحلف انه يكذب وقال عبدالله الدورقى جرى ذكره عند ابن معين فرأيته لايعبأ به .

دق (محمد بن ثابت العبدى البصرى) قال ابن معين ليس بشيء ،(يب) : قال ابو داود السجستانى ليس بشيء.

دق (محمد بن جابر السحيمى اليمامى الاعمى) ، (يب) : قال ابو زرعة ساقط الحديث عند اهل العلم وقال احمد لايحدث عنه الاشر منه و قال ابن حبان كان اعمى يلحق فى كتبه مالیس من حديثه ويسرق ماذوكر به فيحدث به .

م د (محمد بن حاتم بن ميمون القطيعى) المعروف بالسمين قال ابن معين و ابن المدينى كذاب وقال الفلاس ليس بشيء .

ت (محمد بن الحسن بن ابى زيد) قال ابن معين يكذب وقال (س) متروك وقال (د) كذاب .

د ت ق (محمد بن حميد بن حيان الحافظ الرازى) قال (س) ليس بثقة وقال فضلك عندى منه خمسون الف حديث لااحدث عنه بحرف ، و قال صالح جزرة مارايت احذق

بالكذب منه ومن سليمان الشاذكونى ، وقال ايضا مارايت اجرأ على الله منه وقال ابن خراش كان والله يكذب وكذبه ابوزرعة ، (ن) : قال الكوسج اشهد انه كذاب ، (يب) : قال (س) مرة ليس بشيء واخرى كذاب ، وقال ابونعيم بن عدى سمعت اباحاتم وعنده ابن خراش وجماعة من مشايخ اهل الرى وحفاظهم فذكروا ابن حميد فاجمعوا على انه ضعيف جدا وانه يحدث بمالم يسمع و انه ياخذ احاديث اهل البصرة و الكوفة فيحدث بها عن الرازيين .

ع (محمد بن خازم ابو معوية الضرير الكوفى) ، (يب) : قال ابوزرعة يدعوالى الارجاء و قال (د) كان رئيس المرجئة بالكوفة و قال ابن سعد يدلس و قال يعقوب بن شيبة ربما يدلس.

ق (محمد بن خالد الواسطى الطحان) قال ابن معين كذاب ان لقيتموه فاصفعوه (يب) : قال ابوزرعة رجل سوء و قال قال لم اسمع من ابى الاحديثا و احدا ثم حدث عنه كثيرا .

ق (محمد بن دأب المدينى) قال ابوزرعة كان يضع الحديث ، (ن) : كذبه ابن حبان وغيره.

خ٤ (محمد بن زياد الالهانى) ابوسفيان الحمصى ، (يب) : قال الحاكم اشتهر عنه النصب كحريز بن عثمان ، (ن) : وثقه احمد والناس وماعلمت فيه مقالة سوى قول الحاكم الشيعى اخرج (خ) فى الصحيح لمحمد بن زياد و حريز بن عثمان و هما ممن اشتهر عنه النصب **اقول** حركت الذهبى حمية المذهب فنسب الحاكم بزعم الانتقام منه الى التشيع و ما نقم عليه الا دين الله وحب ال المصطفى المطهرين من الرجس ، ثم انكر نصب الالهانى فقال ما علمت هذا من محمد بل غالب الشاميين فيهم توقف عن امير المؤمنين على من يوم صفين الى آخر كلامه، فليت شعرى مامعنى التوقف وشعارهم سب امام المتقين ودينهم بغض السادة الاطهار ، فما ادرى مايريد منهم الذهبى حتى يجعل ذلك توقفا وهل يرتفع الاشكال عن (خ) بانكار نصب الالهانى وهو يروى عن حريز الذى لامجال لانكار نصبه.

ت (محمد بن زياد اليشكرى الطحان) قال احمد كذاب اعور يضع الحديث

وقال ابن معين والدار قطنى كذاب و قال ابوزرعة يكذب ، (يب) : قال (س) والفلاس والجوزجانى كذاب وذكره البرقى فى طبقة الكذابين وقال ابن حبان يضع الحديث.

ت ق (محمد بن سعيد) المصلوب الشامى ، قال (س) الكذابون المعروفون بوضع الحديث اربعة و ذكره منهم ، وقال ابواحمد الحاكم يضع الحديث و قال احمد يضع الحديث عمدا ؛ وصلبه ابوجعفر على الزندقة (يب) : قال ابن نمير كذاب يضع الحديث ، وقال ابومسهر هو من كذابى الاردن و قال احمد بن صالح المصرى زنديق ضربت عنقه وضع اربعة آلاف حديث عند هؤلاء الحمقى وقال ابن حبان يضع الحديث لايحل ذكره الاعلى وجه القدح فيه وقال الجوزجانى مكشوف الامر هالك وقال الحاكم ساقط لاخلاف بين اهل النقل فيه وقال خالد بن يزيد الازرق قال محمد بن سعيد لم ابال اذا كان الكلام حسنا ان اجعل له اسنادا ، الى كثير مما قيل فيه **اقول** وهذا الكذاب الشهير بينهم قد روى عنه كبار رواتهم ودلسوه قال فى (ن) روى عنه ابن عجلان والثورى ومروان الفزارى وابومعوية والمحاربى واخرون وقد غير وا اسمه على وجوه ستراله وتدليسا لضعفه ، الى ان قال قال عبدالله بن احمد بن سواد قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة قد جمعتها فى كتاب ونحوه فى (يب) وذكر جماعة كثيرة من اكابر رواتهم الراوين عنه وقال فى (ن) وقد اخرجه (خ) فى مواضع وظنه جماعة **اقول** يبعد خفاء الامر على (خ) والاقرب انه دلسه اتباعا لسلفه كما دلس عبدالله بن صالح ولو سلم فهو جهل كبير من (خ) وعيب عظيم فى صحيحه فاذا كان مثل هذا الكذاب الشهير قد دلسه عظماؤ هم و اشتملت على رواياته صحاحهم فكيف تعتبر اخبار هم و تلحظ بعين الصحة والثقة بها .

خ م د ت ق (محمد بن طلحة بن مصرف اليامى الكوفى) قال ابن معين ثلاثة يتقى حديثهم محمد بن طلحة وفليح بن سليمان وايوب بن عتبة سمعت هذا من ابى كامل مظفر ابن مدرك وقال مظفر قال محمد بن طلحة ادركت ابى كالحلم وقد روى عن ابيه احاديث صالحة ، (يب) : قال عفان كان يروى عن ابيه وابوه قديم الموت و كان الناس كأنهم يكذبونه ولكن من يجترى أن يقول له انت تكذب كان من فضله و كان.

د س ق (محمد بن عبدالله بن علاثة) ابواليسر الحرانى القاضى قال الازدى حديثه

يدل على كذبه وقال الدار قطنى متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات، (يب) : قال الحاكم يروى الموضوعات ذاهب الحديث.

دق (محمد بن عبدالرحمن بن البيلمانى) قال ابن حبان حدث عن ابيه بنسخة شبيها بمائتى حديث كلها موضوعة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء و قال الحاكم روى عن ابيه المعضلات.

ع (محمد بن عبيد بن ابى امية الطنافسى) اخو يعلى ، (يب) : قال احمد كان يظهر السنة و كان يخطيء ولا يرجع عن خطأه و قال العجلى كان عثمانيا و قال كان صاحب سنة.

اقول يستفاد من المقام وغيره ان صاحب السنة هو العثمانى اى الناصب العداوة لامير المؤمنين ع فهل من السنة بغض اخى النبى و نفسه وهل من شرع رسول الله ص الثناء على مبغضى على حتى يمدحوا العثمانى بانه صاحب سنة هذا مما تحير به العقول

ت ق (محمد بن عون الخراسانى) قال (س) متروك وقال ابن معين ليس بشيء ، (يب) : قال (د) ليس بشيء وقال الدولابى والازدى متروك .

ت دق (محمد بن فضاء الازدى) ابو بحر البصرى قال ابن معين ليس بشيء، قال (خ) كان سليمان بن حرب يقول كان يبيع الشراب ، (يب): قال (س) ليس بثقة

ت ق (محمد بن الفضل بن عطية) قال احمد حديثه حديث اهل الكذب وقال ابن معين لا يكتب حديثه ، (يب): قال الفلاس ومسلم و(س) وابن خراش والدارقطنى متروك و قال صالح جزرة يضع الحديث وقال ابن معين والفلاس و(س) و ابن خراش و ابن ابى شيبة واسحق بن سليمان ويحيى بن الضريس والجوزجانى كان كذابا .

ت (محمد بن القاسم الاسدى) كذبه احمد والدارقطنى، (يب): قال (د) غير ثقة ولا مأمون احاديثه موضوعة وقال الازدى متروك .

دت س (محمد بن كثير الصنعانى المصيصى) ضعفه احمد جدا وقال حدث بمناكير ليس لها اصل وقال يونس بن حبيب قلت لابن المدينى انه حدث عن الاوزاعى عن قتادة عن انس قال «راى النبى صلى الله عليه وسلم ابابكر وعمر فقال هذان سيدا كهول اهل الجنة» الحديث فقال على كنت اشتهى ان ارى هذا الشيخ فالان لا احب ان اراه ، (يب): قال احمد

لم يكن عندى ثقة قيل له كيف سمعت من معمر قال سمعت منه باليمن بعث بها الى انسان من اليمن

ق (محمد بن محصن العكاشى) قال الدارقطنى متروك يضع، (يب): قال ابن معين وابو حاتم كذاب وقال ابن حبان يضع الحديث.

ع (محمد بن مسلم بن تدرس ابو الزبير المكى) قال سويد بن عبد العزيز قال لى شعبة تأخذ عنه وهو لا يحسن ان يصلى، وقال ورقاء قلت لشعبة مالك تركت حديث ابى الزبير قال يزن ويسترجع بالميزان، (يب): قال نعيم بن حماد سمعت هشيما يقول سمعت من ابى الزبير فاخذ شعبة كتابى فمزقه، (ن): قال يونس بن عبد الاعلى سمعت الشافعى احتج عليه بحديث ابى الزبير فغضب وقال ابو الزبير يحتاج الى دعامة وكان ابن حزم يرد من حديثه مايقول فيه عن جابر ونحوه لانه عندهم ممن يدلس.

دت ق (محمد بن يزيد بن ابى زياد الثقفى)، (ن): مجهول، (يب): قال ابو حاتم والدار قطنى مجهول وقال احمد لا يعرف

مت ق (محمد بن يزيد بن محمد بن كثير ابو هشام الرفاعى) قاضى بغداد، قال (خ) رايتهم مجمعين على ضعفه، وقال ابن نمير يسرق الحديث وقال ايضا اضعفنا طلبا واكثرنا غرائب، (يب): قال الحسين بن ادريس سالت عثمان بن ابى شيبة عنه فقال يسرق حديث غيره فيرويه قلت اعلى وجه التدليس او الكذب قال كيف يكون تدليسا وهو يقول حدثنا

ت ق (محمد بن يعلى السلمى) ابو على الملقب بزنبور، قال (خ) ذاهب الحديث وقال ابو حاتم متروك وقال (س) ليس بثقة (يب): قال العجلى ترك الناس حديثه.

م د س (مخرمة بن بكير بن عبد الله بن الاشج) ابو المسور، (يب): قال ابن معين وقع اليه كتاب ابيه ولم يسمه وقال الساجى يدلس، (ن): قال ابن معين ليس بشىء وقال احمد لم يسمع من ابيه

ق (مروان بن سالم الغفارى الشامى الجزرى) مولى بنى امية قال احمد ليس بثقة وقال الدارقطنى متروك، وقال ابو عروبة الحرانى يضع الحديث، (يب): قال (س) متروك وقال الساجى كذاب يضع الحديث وقال ابو حاتم لا يكتب حديثه

خ ق (مطرح بن يزيد الاسدى ابو المهلب)، (ن): مجمع على ضعفه وقال يحيى ليس بثقة، (يب): قال يحيى وابو زرعة ليس بشىء.

دت ق (مظاهر بن اسلم) قال ابن معين ليس بشيء، (يب) : قال ابو عاصم النبيل ليس بالبصرة حديث انكر من حديثه، وقال(د) مجهول **اقول** فكيف روى عنه (د)وهو لايروى الاعن ثقة كما ذكره في(يب) بترجمة داود بن امية .

م٤ (معوية بن صالح الحضرمي الحمصي) قاضي الاندلس قال ابن معين كان ابن مهدي اذا حدث بحديثه زبره يحيى بن سعيد، (يب): قال ابو اسحق الفزاري ماكان بأهل ان يروى عنه،وقال موسى بن سلمة تركته ولم اكتب عنه .

ت ق (معوية بن يحيى ابوروح الصدفي الدمشقي) قال ابن معين ليس بشيء زاد في(يب) هالك،وفي(يب) ايضاً قال الجوزجاني ذاهب الحديث وقال(س) ليس بشيء و قال احمد تركناه وقال ابن حبان كان يشترى الكتب ويحدث بها ثم تغير حفظه فكان يحدث بالوهم .

ع (معلى بن منصور ابويعلى)،(ن): حكى ابن ابى حاتم عن ابيه قيل لاحمد كيف لم تكتب عنه قال يكذب، (يب): نقل عبدالحق عن احمد انه رماه بالكذب وقال ابن سعد من اصحاب الحديث من لايروى عنه .

ق (معلى بن هلال الطحان) قال ابن معين هو من المعروفين بالكذب، ووضع الحديث وقال احمد احاديثه موضوعة ، وقال ابن المبارك لوكيع عندنا شيخ يضع كما يضع المعلى وذكر في (يب) جماعة تزيد على عشرة وصفوه بالكذب .

ع (المغيرة بن مقسم) ابوهشام الفقيه الكوفي قال ابن فضيل يدلس،(يب): قال احمد حديثه مدخول عامة ماروى عن ابراهيم انما سمعه من حماد ومن يزيد بن الوليد والحارث العكلي وعبيدة وغيرهم وقال العجلي كان عثمانيا وقال اسمعيل القاضي ليس بالقوي فيمن لقي لانه يدلس فكيف اذا ارسل وقال ابن حبان كان مدلسا .

م٤ (مقاتل بن حيان النبطي) ابو البسطام البلخي الخزاز كان احمد لايعبأ به و نقل الازدي عن وكيع انه كذبه

م٤ (مكحول الدمشقي الشامي)،(ن): صاحب تدليس وقال ابن سعد ضعفه جماعة (يب): قال ابن سعد كان يقول بالقدر وكان ضعيفا في حديثه ورأيه .

ت ق (موسى بن عبيدة الربذي) قال احمد لايكتب حديثه وقال ابن معين ليس بشيء

وقال يحيى بن سعيد كنا نتقيه ، (يب): قال احمد مرة لايشتغل به واخرى لاتحل الرواية عنه عندى.

ت ق (موسى بن محمد بن ابراهيم بن الحارث التيمى) قال ابن معين ليس بشىء ولايكتب حديثه وقال الدار قطنى متروك ، (يب) :قال (د) لايكتب حديثه .

خ د ت ق (موسى بن مسعود) ابوحذيفة النهدى البصرى، قال الفلاس لايحدث عنه من ينصر الحديث ،(يب): قال بندار كتبت عنه كثيرا ثم تركته وقال احمد شبه لاشىء

ت ق (ميمون بن موسى المرائى) قال احمد يدلس ، (يب) : قال الفلاس يدلس و قال ابن حبان يروى عن الثقات مالايشبه حديث الاثبات لايجوز الاحتجاج به .

حرف النون

ع (نجيح بن عبدالرحمن السندى) ابو معشر كان يحيى بن سعيد يضحك اذا ذكره، (يب): قال ابن المدينى كان ضعيفا ضعيفا وقال ابن معين ليس بشىء ، وقال نصر بن طريف اكذب من فى السماء والارض ، وقال ابو نعيم روى الموضوعات ، لاشىء .

ق «نصر بن حماد الوراق »قال ابن معين كذاب وقال مسلم ذاهب الحديث و قال صاحب جزرة لا يكتب حديثه ،(يب): قال ابوحاتم والازدى متروك

م ع «النعمان بن راشد الجزرى» ابواسحق مولى بنى امية ،«يب» : قال ابن معين ليس بشىء وضعفه يحيى القطان جدا .

خ د ت ق «نعيم بن حماد الخزاعى ابوعبدالله» قال«د» كان عنده نحو عشرين حديثا عن النبى ص لااصل لها ، «يب»: قال الدولابى قال «س» ضعيف وقال غيره يضع الحديث فى تقوية السنة ، وقال الازدى قالوا يضع الحديث فى تقوية السنة وقال ابن معين ليس بشىء

م س ت ق «نعيم بن ابى هند الاشجعى الكوفى» قال ابوحاتم قيل للثورى لم لم تسمع منه قال كان يتناول عليا(ع) ، «ن»: هولون غريب كوفى ناصبى .

ت ق «نفيع بن الحارث» ابوداود الاعمى القاص الكوفى قال«س» والدار قطنى متروك «يب» : قال ابن معين ليس بشىء يضع ، و قال «س» مرة ليس بثقة ولا يكتب حديثه ، وقال الحاكم روى احاديث موضوعة وقال الدولابى متروك .

د ت ق (النهاس بن فهم القيسى) ابوالخطاب البصرى تركه يحيى القطان ،«يب» :

قال ابن معين مرة ليس بشيء وقال ابن عدي لا يسوى شيئا .

حرف الهاء

خ م س «هشام بن حجير المكي»، «ن»: سئل عنه يحيى القطان فلم يرضه و ضرب عليه، «يب»: ضعفه ابن معين جدا وقال ابن المديني عن يحيى بن سعيد خليق ان ادعه قلت اضرب على حديثه قال نعم وقال «د» ضرب الخد بمكة

ع «هشام بن حسان» ابو عبدالله الفردوسي البصري، قال وهب قال لي الثوري افدني عن هشام فقلت لا استحل وقال ابن عيينة لقد اتى هشام امراً عظيما بروايته عن الحسن ، وقال عباد بن منصور ما رايته عند الحسن قط وقال جرير بن حازم قاعدت الحسن سبع سنين ما رايته عنده قط وكان شعبة يتقي حديثه عن عطاء والحسن ، «يب»: قال «د» كانوا يرون انه اخذ كتب حوشب ، وقال سفيان بن حبيب ربما سمعته يقول سمعت عطاء واجيء بعد ذلك فيقول حدثني الثوري و قيس عن عطاء هو ذاك بعينه قلت له اثبت على احدهما فصاح بي .

ت ق «هشام بن اياد ابو المقدام» قال «د» غير ثقة وقال «س» متروك وقال ابن حبان يروى الموضوعات عن الثقات ، «يب» : قال «س» و ابن معين ليس بثقة و قالا مرة ليس بشيء وقال الازدي وابن الجنيد متروك

م ٤ (هشام بن سعد ابو عباد المدني)، (يب) : قال احمد هو كذا و كذا كان يحيى بن سعيد لا يروى عنه وقال ابن معين ليس بشيء .

خ ٤ (هشام بن عمار السلمي ابو الوليد) خطيب دمشق ومحدثها وعالمها وقال (د) حدث بـ ار بعمائة حديث ليس لها اصل وقال عبدالله بن محمد بن سيار كان يلقن كل شيء ما كان من حديثه ويقول انا اخرجت هذه الاحاديث صحاحا، (يب): قال (د) كان فضلك يدور على احاديث ابي مسهر وغيره يلقنها هشاما فيحدث بها و كنت اخشى ان يفتق في الاسلام فتقا .

ع (هشيم بن بشير السلمي ابو معوية الواسطي) ،(يب) قيل لابن معين في تساهل هشيم فقال ما ادراه ما يخرج من راسه، (ن): قال الثوري لا تكتبوا عنه وقال ابن القطان لهشيم صنعة محذورة في التدليس فان الحاكم اباعبدالله ذكر ان جماعة من اصحابه اتفقوا على

ان لا ياخذوا عنه تدليسا فقطن لذلك فجعل يقول فى كل حديث يذكره حدثنا حصين ومغيرة عن ابراهيم فلما فرغ قال لهم هل دلست اليوم قالوا لا فقال لم اسمع من مغيرة مما ذكرته حرفا انما قلت حدثنى حصين ومغيرة غير مسموع لى، (يب): قال العجلى و ابن حبان مدلس وقال ابن سعد يدلس كثيرا .

حرف الواو

ت ق (واصل بن السائب الرقاشى) ابو يحيى البصرى قال (س) متروك، (يب): قال ابن معين ليس بشىء وقال الازدى متروك الحديث .

دت ق (الوليد بن عبدالله بن ابى ثور المرهبى) وقد ينسب الى جده قال ابن معين ليس بشىء ،(ن): قال محمد بن عبدالله بن نمير ليس بشىء وفى (يب) قال كذاب .

ع (الوليد بن كثير المخزومى) مولاهم ، قال (د) اباضى ، (يب) : قال الساجى كان اباضيا.

ت ق (الوليد بن محمد الموقرى) ابو بشر البلقاوى مولى يزيد بن عبدالملك ، قال ابن المدينى لا يكتب حديثه وقال ابن معين كذاب، (يب) : قال ابو حاتم ضعيف كذاب وقال (س) مرة ليس بثقة ومرة متروك .

ع (الوليد بن مسلم) موله بنى امية ابو العباس الدمشقى عالم الشام ، قال (د) روى عن مالك عشرة احاديث لا اصل لها وقال ابو مسهر كان يأخذ من ابى السفر حديث الاوزاعى وكان ابو السفر كذاباً، زاد فى (ن) وهو يقول فيها قال الاوزاعى وقال فى (ن) قال ابو مسهر الوليد مدلس وربما دلس عن الكذابين وفى (ن) اذا قال عن ابن جريج او عن الاوزاعى فليس بمعتمد لانه يدلس عن كذابين ، (يب) : قال احمد كان رفاعا و قال اختلطت عليه احاديث ماسمع و ما لم يسمع و كانت له منكرات **اقول** فى التقريب كثير التدليس والتسوية .

ع (وهب بن جرير بن حازم الازدى) ابو العباس البصرى ، قال احمد قال ابن مهدى هيهنا قوم يحدثون عن شعبة ما رايناهم عنده يعرض بوهب، (يب): قال احمد ما رؤى وهب عند شعبة قط ولكن كان وهب صاحب سنة حدث زعموا عن شعبة بنحو اربعة الاف حديث

حرف الياء

د ت ق (يحيى بن ابى حية) ابوجناب الكلبى ، قال الفلاس متروك وقال ابوزرعة يدلس ، (ن) : قال ابن الدورقى يدلس ، (يب) : قال ابوحاتم لايكتب حديثه و قال (س) ليس بثقة وقال (س) ويزيد بن هرون وابو نعيم وابن معين وابن حبان وابن خراش ويعقوب ابن سفيان يدلس و قال ابن نمير أفسد حديثه بالتدليس **اقول** و هو سنة عن كبار هم كما عـرفت .

ت (يحيى بن اكتم القاضى) قال ابن معين يكذب وقال ابوعاصم كذاب وقال اسحق ابن راهويه ذلك الرجل الدجال يعنى ابن اكتم

ت (يحيى بن ابى انيسة) قال ابن معين ليس بشىء وقال احمد والدارقطنى متروك وقال الفلاس اجمعوا على ترك حديثه .

ع (يحيى بن سعيد بن قيس) ابوسعيد المدنى الانصارى القاضى البخارى ، (يب) : قال يحيى بن سعيد القطان يدلس وقال الدمياطى يقال انه يدلس

خ م د ت ق (يحيى بن صالح الوحاظى) قال احمد بن صالح المصرى حدثنا يحيى بن صالح ثلاثة عشر حديثا عن مالك ماوجدناها عند غيره، (يب) : قال مهنى سالت احمد عنه فجعل يضعفه وقال احمد لم اكتب عنه لانى رايته يسىء الصلاة وقال العقيلى هو كذا وكذا .

خ م س ت (يحيى بن عباد الضبعى) ابوعباد البصرى ، (يب) ضعفه الساجى وقال لم يحدث عنه احد من اصحابنا بالبصرة وقال عبدالله بن المدينى ليس ممن احدث عنه .

خ م ق (يحيى بن عبدالله بن بكير) ابوزكريا المصرى الحافظ وقد ينسب الى جده، قال (س) ليس بثقة ، (يب) : قال ابن معين ليس بشىء .

ت ق (يحيى بن عبيدالله بن عبدالله بن موهب التيمى المدنى) تركه يحيى القطان وقال ابن معين ليس بشىء وقال شعبة رأيته يصلى صلاة لايقيمها فتركت حديثه

(يب): قال ابن معين لايكتب حديثه و قال ابوحاتم لايشتغل به و قال (س) مرة متروك و اخرى لايكتب حديثه وقال مسلم بن الحجاج ساقط متروك و قال ابوعبدالله الحاكم يضع الحديث .

ع)يحيى بن ابى كثير) ابو نصر اليمامى ، قال العقيلى يذكر بالتدليس وقال يحيى

القطان مرسلاته شبه الريح و قال همام كنا نحدثه بالغداة فاذا جاء العشى قلبه علينا ، (يب) : قال ابن حبان يدلس فكلما روى عن انس فقد دلس عنه لم يسمع من انس ولا من صحابى .

ت ق (يحيى بن مسلم البكاء) قال (س) متروك ، (يب): قال (د) و(س) مرة واحمد غير ثقة وقال الازدى متروك .

س ق (يحيى بن ميمون الضبى) ابو الملى العطار ، (ن): واه كذبه الفلاس وقال ابن حبان يروى عن الثقات ماليس من حديثهم .

م ٤ (يحيى بن يمان) ابو زكريا العجلى الكوفى ، (ن) : قال ابو بكر ابن عياش ذاهب الحديث ، (يب) : قال ابن معين لم يبال اى شيء حدث كان يتوهم الحديث و قال وكيع هذه الاحاديث التى يحدث بها ليست من احاديث الثورى .

ت ق (يزيد بن ابان الرقاشى) ابو عمرو القاص الزاهد ، قال (س) متروك وقال شعبة لان ازنى احب الى من ان احدث عنه ، (يب) : كان يحيى بن سعيد لا يحدث عنه وقال احمد لا يكتب حديثه وقال (س) ليس بثقة وقال ابو احمد الحاكم متروك

ت ق (يزيد بن زياد القرشى الدمشقى) ويقال ابن ابى زياد قال «س» متروك الحديث (يب) : قال ابن نمير ليس بشيء وقال ابو حاتم مرة ذاهب الحديث ومرة ضعيف الحديث كأنه موضوع .

ت ق (يزيد بن سنان ابو فروة الرهاوى) قال (س) متروك ، (يب): قال (د) ليس بشيء وقال ابن عدى احاديثه مسروقة .

ت ق (يزيد بن عياض بن جعدبة الليثى ابو الحكم) رماه مالك بالكذب و قال ابن معين مرة يكذب واخرى ليس بشيء وقال (س) متروك ، (يب): قال احمد بن صالح اظنه يضع للناس ، وقال (د) ترك حديثه وقال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه و قال الازدى متروك الحديث .

ت ق (يعقوب بن الوليد ابو يوسف) وقيل ابو هلال قال احمد من الكذابين الكبار يضع الحديث وقال ابن معين كذاب ، (ن) : كذبه ابو حاتم ، (يب): قال الفلاس ضعيف

جدا و قال (س) مرة ليس بشيء متروك ومرة ليس بثقة لايكتب حديثه ، وقال ابن حبان يضع الحديث

ق (يوسف بن خالد الفقيه البصرى الليثى) قال ابو حاتم له كتاب وضعه فى التجهم ينكر فيه الميزان والقيمة وقال ابن معين كذاب، زادفى (يب) زنديق لايكتب حديثه ، (يب): قال الفلاس يكذب ، وقال (د) كذاب، وقال ابن معمر يكذب ، وقال ابن حبان يضع الاحاديث .

م د ت ق (يونس بن بكير بن واصل الشيبانى الجمال) قال (د) يأخذ كلام ابن اسحق فيوصله بالاحاديث ، (ن) : قال ابن المدينى لااحدث عنه ، وقال يحيى الحمانى لااستحل الرواية عنه وقال ابن معين مرجىء يتبع السلطان ومثله فى (يب) عن الساجى وفى الكتابين قال ابراهيم عن ابن معين ثقة كان مع جعفر بن يحيى وكان موسرا فقال له رجل انهم يرمونه بالزندقة فقال كذب رايت ابنى ابى شيبة اتياه فأقصاهما فذهبا يتكلمان فيه **اقول** من البعيدان تجتمع الوثاقة مع اتباع السلطان الجائر كما يشكل ان من يتكلم فى الناس للرضا والسخط يكون حجة فى الجرح والتعديل. ولنكتف بهذا المقدار من الاسماء مضيفين اليها بعض من اشتهر بكنيته .

تتمة فى الكنى

د ت ق (ابو بكر بن عبدالله بن ابى مريم الغسانى الشامى الحمصى) وقد ينسب الى جده قال احمد ليس بشيء (يب): قال الدارقطنى متروك وقال ابن حبان استحق الترك .

خ ٤ (ابو بكر بن عياش الكوفى الحناط المقرى) كان يحيى بن سعيد اذا ذكر عنده كلح وجهه وقال ابو نعيم لم يكن فى شيوخنا اكثر منه غلطا ، (ن) : قال ابن معين كثير الغلط جدا ومثله فى (يب) عن احمد .

ع (ابو بكر بن ابى موسى الاشعرى)، (يب): قال (د) كان يذهب مذهب اهل الشام جاءه ابو العادية قاتل عمار فأجلسه الى جنبه وقال مرحبا باخى وقال احمد ماسمع من ابيه **اقول** يعنى انه مدلس او كاذب فيما يرويه عن ابيه .

ق (ابو بكر الهذلى)، (يب). قال ابن معين مرة ليس بثقة واخرى ليس بشيء

و قال عثدريكذب و قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال (س) وعلى بن الجنيد متروك وقال ابن المدينى ليس بشيء وقال مرة ضعيف جدا واخرى ضعيف ضعيف وقال الدارقطنى متروك .

دتق (ابوزيد مولى عمرو بن حريث) قال ابواحمد الحاكم مجهول (يب) : قال (خ) وابوزرعة وابواسحق الحربى مجهول وقال ابن عبدالبر اتفقوا على انه مجهول وحديثه منكر .

ق (ابوسلمة العاملى الشامى الازدى) اسمه الحكم بن عبدالله بن الخطاف و قيل عبدالله بن سعد قال ابوحاتم كذاب ، (يب) : قال (س) ليس بثقة ولا يكتب حديثه وقال الدارقطنى يضع الحديث وقال ابومسهر كذاب .

دتق (ابوسورة) ابن اخى ابى ايوب الانصارى ، (يب) : قال الدار قطنى مجهول وضعفه ابن معين جدا .

ت (ابوعاتكة) قال ابوحاتم ذاهب الحديث وقال (س) ليس بثقة وقال ابن عبدالبر هو عندهم ، (ن): مجمع على ضعفه وذكره السليمانى فيمن عرف بوضع الحديث.

ت (ابومالك الواسطى النخعى) ، (يب) : قال ابن معين ليس بشيء و قال (س) ليس بثقة ولايكتب حديثه وقال (س) ايضا والازدى متروك الحديث .

دتق (ابوالمهزم التميمى البصرى) اسمه يزيد او عبدالرحمن بن سفيان ذكره فى (ن) فيمن اسمه يزيد تركه شعبة وقال «س» متروك، (يب) : قال ابن معين لاشيء ، و قال «س» ليس بثقة .

و بهذا فلتتم المقدمة وقد فاتنا الكثير لاننا انما اردنا الكشف عن احوال صحاحهم فى الجملة ولنشرع بالمقصود مستعينين بالله سبحانه .

من هم الفرقة الناجية

قال المصنف العلامة بعدالحمد والصلاة : «و بعد فان الله تعالى حيث حرم فى كتابه العزيز كتمان بيناته و آياته و حظر اخفاء براهينه ودلالاته ، فقال تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات و الهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) وقال تعالى : (ان الذين يكتمون ماانزل الله من الكتاب و يشترون به ثمنا قليلا اولئك مايأكلون فى بطونهم الاالنار ولايكلمهم الله يوم القيمة ولايزكيهم ولهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما اصبرهم على النار) وقال رسول الله صلى الله عليه واله (من علم علما وكتمه ألجمه الله يوم القيمة بلجام من النار تفضلا منه على بريته و طلبا لادراجهم فى رحمته فيرجع الجاهل عن زلله ويستوجب الثواب على عمله) فحينئذ وجب على كل مجتهد وعارف اظهار ما اوجب الله تعالى اظهاره من الدين وكشف الحق وارشاد الضالين لئلا يدخل تحت الملعونين على لسان رب العالمين وجميع الخلائق اجمعين بمقتضى الأيات القرآنية والاحاديث النبوية وقدقال رسول الله صلى الله عليه واله (اذا ظهرت البدع فى امتى فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل فعليه لعنة الله) و لماكان ابناء هذا الزمان ممن استغواهم الشيطان الاالشاذ القليل الفائز بالتحصيل حتى انكروا كثيرا من الضروريات و اخطأ وافى معظم المحسوسات وجب بيان خطأهم لئلا يقتدى غيرهم بهم فتعم البلية جميع الخلق ويتركون نهج الصدق و قد وضعنا هذا الكتاب الموسوم **بكشف الحق و نهج الصدق** طالبين فيه الاختصار وترك الاستكثار بل اقتصرنا فيه على مسائل ظاهرة معدودة و مطالب واضحة محدودة و اوضحت فيه لطائفة المقلدين من طوائف المخالفين انكار رؤسائهم و مقلديهم القضايا البديهية و المكابرة فى المشاهدات الحسية ودخولهم تحت فرق السوفسطائية وارتكاب الاحكام التى لاير تضيها لنفسه ذوعقل و روية لعلمى بان المنصف منهم اذا وقف على مذهب من يقلده تبرأ منه وعرف انه ارتكب الخطا و الزلل وخالف الحق فى القول والعمل

فان اعتمدوا الانصاف وتركوا المعاندة والخلاف وراجعوا اذهانهم الصحيحة ومايقتضيه جودة القريحة ورفضوا تقليد الاباء والاعتماد على اقوال الرؤساء الذين طلبوا اللذة العاجلة و اهملوا احوال الاجلة حازوا القسط الاوفى من الاخلاص وحصلوا بالنصيب الاسنى من النجاة والخلاص وان ابوا الاستمراراً على التقليد فالويل لهم من نار الوعيد وصدق عليهم قوله تعالى (اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب و تقطعت بهم الاسباب) وانما وضعنا هذا الكتاب حسبة لله ورجآء لثوابه وطلبا للخلاص من أليم عقابه بكتمان الحق وترك ارشاد الخلق وامتثلت فيه مرسوم سلطان وجه الارض الباقية دولته الى يوم النشر و العرض **سلطان السلاطين** خاقان الخواقين مالك رقاب العباد وحاكمهم وحافظ اهل البلاد وراحمهم المظفر على جميع الاعدآء المنصور من اله السمآء المؤيد بالنفس القدسية والرياسة الملكية الواصل بفكره العالى الى اسنى مراتب المعالى البالغ بحدسه الصائب الى معرفة الشهب الثواقب غياث الحق والدين **الجايتو خدابندة محمد** خلد ملكه الى يوم الدين وقرن دولته بالبقآء والنصر و التمكين ، وجعلت ثواب هذا الكتاب واصلا اليه اعاد الله بركاته عليه بمحمد واله الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وقد اشتمل هذا الكتاب على مسائل .»

وقال الفضل: الحمد لله المتعزز بالكبرياء والرفعة والمناعة المتفرد بابداع الكون فى اكمل نظام واجمل بداعة المتكلم بكلام ابكم كل منطيق من قروم اهل البراعة فانخزلوا آخرا فى حجز العجز وان بذلوا الوسع والاستطاعة احمده على ما تفضل بمنح كرائم الاجور على اهل الطاعة و **فضل على فرق الاسلام الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة** حتى كشف نقاب الارتياب عن وجوه مناقبهم صاحب المقام المحمود والعظمى من الشفاعة بقوله صلى الله عليه وسلم (لاتزال طائفة من امتى منصورين لايضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة) صلى الله و سلم و بارك على سيد نا و نبينا محمد الذى فرض الله على كافة الناس اتباعه وجعل شيعة الحق و ائمة الهدى اشياعه وهدى الى انتقاد نهج الحق وايضاح كشف الصدق اتباعه ثم السلام و التحية والرضوان على عترته اهل بيته وكرام صحبه ارباب النجدة والجود و الشجاعة الذين جعل الله موالاتهم فى سوق الاخرة

خير بضاعة مادام ذب الباطل عن حريم الحق افضل عمل و خير صناعة .

(اما بعد) فان الله بعث نبيه محمدا ص حين تراكم الاهوآء الباطلة و تصادم الاراء العاطلة والناس هائمون فى معتكر حندس ليل الضلال يعبدون الاوثان ويخرون للاذقان عندها بالغدو والاصال لايعرفون ملة ولايهتدون الى نحلة ولاسبيل لهم الى مراتع الحق ولارحلة فاقام الله تعالى برسوله الملة العوجاء و هداهم بايضاح الحق الى السنن الميتاء واوضح للملة منارها واعلم آثارها واسس قواعد الدين على رغم الكفرة المارديين هم الذين ابوا الا الاقامة على الكفر والبواروان هداهم الى سبيل النجاح فماذعنوا للحق الا بعد ضرب القواضب وطعن الرماح ، فندب صلى الله عليه وسلم لنصرة الدين واعانة الحق عصبة من صحبه الصادقين فانتدبوا و نصروا و نصحوا واوذوا فى سبيل الله ثم هاجروا واغتربوا ، هم كانوا لرسول الله ص الكرش والعيبة حين كذبه عتبة وشيبة فأثنى الله عليهم فى مجيد كتابه ورضى عنهم وتاب عليهم وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم ثم وثب فرقة بعد القرون المتطاولة والدول المتداولة يلعنونهم ويشتمونهم ولكل قبيح ينسبونهم فويل لهذه الفئة الباغية التى يسخطون العصبة الرضية يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية شاهت الوجوه ونالت كل مكروه.

ثم ان زماننا قد أبدى من الغرائب مالو راه محتلم فى رؤياه لطار من وكر الجفن نومه ولو شاهده يقظان فى يومه لاعتكر من ظلام الهموم يومه، ومما شاع فيه ان فئة من اصحاب البدعة استولوا على البلاد واشاعوا الرفض والابتداع بين العباد فاضطرنى حوادث الزمان الى المهاجرة عن الاوطان وايثار الاغتراب وتوديع الاحبة والخلان واز معت الشخوص من وطنى اصفهان حتى حططت الرحل بقاشان عازما على ان لاياخذ جفنى القرار و لا تضاجعنى الارض بقرار حتى استوكر مربعا من مرابع الاسلام لم يسمعنى فيه الزمان صيت هؤلاء اللئام وأستوطن مدينة اتخذها دار هجرتى ومستقر رحلتى تكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها شىء من البدعة والالحاد فاشية و اتمسك بسنة النبى واله وصحبه المرضيين واعبد ربى حتى يأتينى اليقين فان التمسك عند فساد الامة طريق رشيد وامم سديد وقد قال رسول الله ص (من تمسك بسنتى عند فساد امتى فله اجر مائة شهيد) فلما استقر ركابى بمدينة قاشان اتفق لى مطالعة كتاب من مؤلفات المولى الفاضل

جمال الدين ابن المطهر الحلي غفرالله ذنوبه وقدسماه بكتاب **نهج الحق و كشف الصدق** قدالفه فى ايام دولة السلطان غياث الدين او (الجايتو محمد خدابنده) وذكرانه صنفه باشارته ، و قدكان ذلك الزمان اوان فشوالبدعة و نبغ نابغة الفرقة الموسومة بالامامية من فرق الشيعة فان عامة الناس ياخذون المذاهب من السلاطين وسلوكهم والناس على دين ملوكهم الا الذين امنوا و عملوا الصالحات وقليل ماهم ، وقد ذكر فى مفتتح ذلك الكتاب انه حاول بتأليفه اظهار الحق و بيان خطأ الفرقة الناجية من اهل السنة والجماعة لئلايقلدهم المسلمون ولئلا يقتدوابهم فان الاقتداء بهم ضلالة وذكر انه اراد بهذا اقامة مراسم الدين و حوز الاخرة و اقتناء ثواب الذين يبغون الحق و لايكتمونه ، ومع ذلك فان جل كتابه مشتمل على مطاعن الخلفاء الراشدين والائمة المرضيين وذكر مثالب العلماء المجتهدين ، فهوفى هذا كما ذكر بعض الظرفاء على مايضعونه على ألسنة البهائم ان الجمال سأل جملا من اين تخرج قال الجمل من الحمام قال صدقت ظاهر من رجلك النظيف و خفك اللطيف ، فنقول نعم ظاهر على ابن المطهر انه من دنس الباطل ودرن التعصب مطهر وهوخائض فى مزابل المطاعن وغريق فى حشوش الضغائن ،فنعوذ بالله من تلبيس ابليس وتدليس ذلك الخسيس كيف سول له واملى له وكثر فى افشآء الباطل على رغم الحق املاؤه ، ومن الغرائب ان ذلك الرجل و امثاله ينسبون مذهبهم الى الائمة الاثنى عشر رضوان الله عليهم اجمعين ، وهم صدور ايوان الاصطفاء و بدور سمآء الاجتباء ومفاتيح ابواب الكرم ومجاديح هواطل النعم و ليوث غياض البسالة وغيوث رياض الايالة وسباق مظاهر السماحة وخزان نقود الرجاحة و الاعلام السوامخ فى الارشاد والهداية والجبال الرواسخ فى الفهم والدراية وهم كماقلت فيهم شعرا :

شم المعاطس من اولاد فاطمة — علوا رواسى طود العزو الشرف
فاقوا العرانين فى نشر الندى كرما — بسمح كف خلامن هجنة السرف
تلقاهم فى غداة الروع اذرجفت — اكتاف اكفائهم من رهبة التلف
مثل الليوث الى الاهوال سارعة — حماسة النفس لاميلا الى الصلف
بنوعلي وصي المصطفى حقا (؟) — احلاف صدق نموا من اشرف السلف

وهؤلاء الائمة الكرام قدكانوا يثنون على الصحابة الكرام الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم بماهم اهله من ذكر المناقب والمزايا ، وقدذكر الشيخ على بن عيسى الاربلى رحمه الله تعالى فى كتاب كشف الغمة فى معرفة الائمة واتفق جميع الامامية ان على بن عيسى من عظمائهم والاوحدى النحرير من جملة علمائهم لايشق غباره ولايبتدر آثاره وهو المعتمد المامون فى النقل ، وماذكره هوفى الكتاب المذكور نقلا عن كتب الشيعة لاعن كتب علماء السنة « ان الامام اباجعفر محمد الباقر رضى الله عنه سئل عن حلية السيف هل يجوز فقال نعم قدحلى ابوبكر الصديق سيفه قال الراوى، فقال السائل اتقول هذا فوثب الامام من مكانه وقال نعم الصديق فمن لم يقل له الصديق فلاصدقه الله فى الدنيا والاخرة» هذه عبارة كشف الغمة وهو كتاب مشهور معتمد عند الامامية وذكر ايضا فى الكتاب المذكور «ان الامام اباعبدالله جعفر بن محمد الصادق قال ولدنى ابو بكر الصديق مرتين» و ذلك ان ام الامام جعفر كانت ام فروة بنت القاسم بن محمد ابى بكر الصديق وكذا كانت احدى جداته الاخرى من اولاد ابى بكر ، و ذكر الامام الحاكم ابو عبدالله النيسابورى المحدث الكبير والحافظ المتقن الفاضل النحرير فى كتاب معرفة علوم الحديث باسناده عن الامام جعفر بن محمد الصادق « انه قال ابو بكر الصديق جدى وهل يسب احداجداده لاقدمنى الله ان لاقدمه» انتهى وقد اشتهر بين المحدثين و العلماء ان الحاكم اباعبدالله المذكور كان مائلا الى التشيع فمن عجبى كيف يجوز لهم ذكر المطاعن لذلك الامام الحكيم الرشيد وقدذكر الائمة الذين يدعون الاقتداء بهم فى مناقبه امثال هذه المناقب ومع ذلك يزعمون انهم لهم مقتدون وباثارهم مهتدون نسال الله العصمة عن التعصب فانه سآء الطريق وبئس الرفيق.

ثم انى لمانظرت فى ذلك الكتاب الموسوم بنهج الحق و كشف الصدق رايت ان صاحبه عدل عن نهج الحق و بالغ فى الانكار على اهل السنة حتى ذكر انهم كالسوفسطائية ينكرون المحسوسات والاوليات فلايجوز الاقتداء بهم ووضع فى هذا مسائل ذكرها من علم اصول الدين ومن علم مسائل اصول الفقه ومن المسائل الفقهية وطعن على الائمة الاربعة بمخالفتهم نص الكتاب وبالغ فى هذا اقصى المبالغة ولم يبلغنى ان احدا من علماء السنة ردعليه كلامه و مطاعنه فى كتاب وضعه لذلك ، وذلك الاعراض يحتمل ان يكون

لوجهين (الاول) عدم الاعتناء بكلامه و كلام امثاله لان اكثره ظاهر عليه اثر المكابرة والتعصب وقد ذكر ماذكر في كلام بالغ في الركاكة على شاكلة كلام المتعربة من عوام الحلة و بغداد و شين الرطانة وهجنة تلوح من مخائله كرطانات جهلة اهل السواد كما ستراه واضحا غير خفي على اهل الفطانات (الوجه الثاني) ان تتبع ذلك الكلام و تكراره و اشاعته مما ينجر الى اتساع الخرق و تشهير ماحقه الاعراض عنه ولم يكن داعية دينية تدعو الى ذلك الرد لسلامة الزمان عن آفة البدعة و من عادة اجلة علماء الدين انهم لايخوضون في التصانيف الا لضرورة الدين لايصبغون بالمداد ثياب الاقلام الا لقصارة الدنس الواقع على جيوب حلل الاسلام ، ولما اطلعت على مظامين ذلك الكتاب وتاملت فيما سنح في الزمان من ظهور بدعة الفرقة الامامية وعلوهم في البلاد حتى قصد وامحو آثار كتب السنة وغسلها وتحريفها بل تمزيقها وتحريقها حدثتني نفسي بان فساد الزمان ربما ينجر الى ان أئمة الضلال يبالغون بعد هافي تشهير هذا الكتاب وربما يجعلونه مستندا لمذهبهم الفاسد و يحصلون من قدح اهل السنة بذلك الكتاب جل المقاصد و يظهرون على الناس ماضمن ذلك الرجل ذلك الكتاب من ضعف ارآء الائمة الاشاعرة من اهل السنة والجماعة و يصححون على العوام والجهلة انهم كالسو فسطائية فلايصح الاقتداء بهم وربما يصير هذا سببا لوهن قواعد السنة ، فهنالك تحتم علي و رايت المفروض علي ان انتقد كلام ذلك الرجل في ذلك الكتاب واقابل في كل مسئلة من العلوم الثلاثة المذكورة فيه مايكون تحقيقا لحقيقة تلك المسئلة وابين فيه حقية مذهب اهل السنة والجماعة في تلك المسئلة واورد عليه مايكون باطلا و عن حلية الحق الصريح عاطلا على وجه التحقيق والانصاف لاعلى وجه التعصب والاعتساف .

وقد اردت اولا ان اذكر حاصل كلامه في كل مسئلة بعبارة موجزة خالية عن التطويل الممل الفارغ عن الجدوى وليسهل على المطالع اخذه وفهمه ولايذهب الى اباطيله ذهنه ووهمه ثم بدا لي ان اذكر كلامه بعينه وبعباراته الركيكة لوجهين (احدهما) ان الفرقة العبتدعة لايأتمنون علماء السنة وربما يتمسك بعض اصحاب التعصب بان المذكور ليس من كلام ابن المطهر ليدفع بهذا الالزام عنه و (الثاني) ان آثار التعصب والغرض في تطويلات عباراته ظاهرة فاردت نقل كلامه بعينه ليظهر على ارباب الفطنة انه كان من المتعصبين

لامن قاصدى تحقيق مسائل الدين .

وهذان الوجهان حدانى الى ذكر كلامه فى ذلك الكتاب بعينه والله تعالى اسال ان يجعل سعيى مشكورا وعملى لوجهه خالصا مبرورا وان يزيد بهذا تحقيقا فى دينى ورجحانا فى يقينى ويثقل به يوم القيمة عند الحساب موازينى وان يوفقنى للتجنب عن التعصب والتادب فى اظهار الحق احسن التادب انه ولى التوفيق وبيده ازمة التحقيق وها انا اشرع فى المقصود متوكلا على الله الودود واريدان اسميه بعد الاتمام ان شآء الله بكتاب :

ابطال نهج الباطل واهمال كشف العاطل

اقول قد ذكر الفضل هذا فى كلامه انهم الفرقة الناجية وهى دعوى يبطلها الكتاب والسنة والعقل كما ستعرفها ان شآء الله تعالى ، لكن ينبغى هنا ان نشير الى بعض الآيات و بعض الاخبار فمن الايات قوله عز من قائل مخاطبا للصحابة بعد واقعة احد «وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم» الاية فانها دالة على عروض الانقلاب للصحابة بعد موت النبى ص اذ ليس الاستفهام منه سبحانه على حقيقته لاستلزامه الجهل بل هو للانكار او التوبيخ و هما يقتضيان الوقوع ، و لذا قال انقلبتم بلفظ الماضى تنبيها على تحققه لعلمه تعالى بعاقبة امرهم ولا يصح ان يراد بالاية خصوص الاعراب الذين زعم السنة ارتدادهم كمالك بن نويرة وقومه، لان الاية متعلقة بالمنهزمين فى احد وهم الماجرون والانصار .

فان قلت لعل المراد الانكار على ما يعلمه منهم من ارادة الانقلاب فى وقعة احد كما روى عن بعضهم من ارادة التنصر والتهود كما ستعرفه فى محله فلا تدل على الانقلاب بعد موت النبى ص .

قلت لو سلم فهو كاف فى المقصود لان القوم اولئك القوم ولم يخرج منهم الا القليل المتفق على عدم انقلابهم لا الكثير الغالب والا لما حسن الانكار على المنهزمين بوجه العموم ولو بالعموم العرفى وللكلام فى الاية تتمة تأتى فى اول مباحث الامامة ان شاء الله تعالى .

واما الاخبار فمنها اخبار الحوض الدالة على ارتداد الصحابة الا القليل النادر كالذى رواه البخارى فى كتاب الحوض عن ابى هريرة «ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال بينما انا قائم فاذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بينى وبينهم فقال هلم فقلت الى اين قال

الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى، ثم اذا زمرة حتى اذا عرفتهم خرج رجل من بيني وبينهم فقال هلم قلت الى اين قال الى النار والله قلت ماشانهم قال انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى فلا اراه يخلص منهم الا مثل همل النعم » فهل ترى هذا الخبر ونحوه يجامع مذهب القوم والبناء على سلامة الصحابة المخالفين لامير المؤمنين عليه السلام فكيف يكونون هم الفرقة الناجية .

ومنها ما رواه الحاكم (١) وصححه على شرط البخاري ومسلم عن عوف بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله «ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فرقة يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام» وانت تعلم ان اهل القياس عمدة اهل السنة فكيف يكونون الفرقة الناجية .

ومنها ما رواه الذهبي في ميزان الاعتدال بترجمة زيد بن وهب الجهني وصححه بظاهر كلامه واعتبره جدا عن حذيفة «ان خرج الدجال تبعه من كان يحب عثمان» الى غيرها مما لا يحصى من الاخبار وسيمر عليك الكثير منها ان شاء الله تعالى .

ومما يدل على اننا نحن الفرقة الناجية الاحاديث المستفيضة كحديث السفينة وباب حطة وحديث الثقلين ونحوها مما سيمر عليك فانا تعلقنا بسفينة النجاة ودخلنا باب حطة وتمسكنا بعترة رسول الله صلى الله عليه وآله وثقله الذي من تمسك به لا يضل ابدا بخلاف أهل السنة ، فانهم بالضرورة لم يتمسكوا بهم ولم ياخذوا منهم علما وعملا ، بل نابذوهم يدا ولسانا .

واما ما رواه الخصم من قوله ص (لا تزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم) فهو أدل على ان الشيعة هم الفرقة الناجية للتعبير بالطائفة الظاهرة بالقلة والمراد بالمنصورين الى آخره هو النصرة الدينية القائمة بالادلة الجلية وقوة البرهان وهي مختصة بمذهب قرنآء القران المجيد والثقل الذي خلفه النبي ص لامته وليس المراد النصرة الدنيوية كما تخيله الخصم فانه ينتقض عليه بامر عثمان وكثير من الاوقات كايام البويهيين والحمدانيين والعلويين وايام المصنف والسلطان محمد خدا بندة وايام الصفويين التي هي ايام الخصم نفسه التي تذمر منها في خطبته لاستيلاء الشيعة على البلاد ، واما ما وسموا به انفسهم

(١) ـ المستدرك ج ٤ ص ٤٣٠ (كتاب الفتن)

من انهم اهل السنة والجماعة فخطأ آخر لما رواه يحيى بن عبدالله بن الحسن عن ابيه(١) قال (كان علي ع يخطب فقام اليه رجل فقال يا امير المؤمنين اخبرني من اهل الجماعة ومن اهل الفرقة ومن اهل السنة ومن اهل البدعة فقال ويحك اما اذا سالتني فافهم عني ولا عليك ان تسأل عنها احدا بعدي ، فاما اهل الجماعة فانا و من اتبعني و ان قلوا وذلك الحق عن امر الله وامر رسوله ص ، واما اهل الفرقة فالمخالفون لي ولمن اتبعني وان كثروا، واما اهل السنة فالمتمسكون بما سنه الله لهم ورسوله ص وان قلوا، واما اهل البدعة فالمخالفون لامر الله ولكتابه ورسوله ص العاملون برأيهم واهوائهم وان كثروا وقد مضى منهم الفوج الاول وبقيت افواج وعلى الله قصمها واستئصالها عن حدبة الارض) الحديث ، وهو كما ترى لا ينطبق على اهل السنة الان يتعلقوا بالمكابرة ويتجنوا في الدعوى اذ كيف يكونون من اهل جماعة امير المؤمنين ع ومتبعيه وهم لا يتبعونه بكل ما يخالف به مشايخهم بل بكل امر، و كيف يكونون من اهل السنة وهم يعملون بالقياس والاستحسان ويحللون الحرام و يحرمون الحلال بآرائهم كما ذمهم به رسول الله ص في حديث الحاكم السابق نعم هم اهل جماعة معوية واضرابه ، وهم اهل السنة اى المخالفون لامير المؤمنين ع كما عرفت في بعض رجال المقدمة انهم يصفون العثماني العدو لامير المؤمنين ع بانه صاحب سنة فلو لم يستحسنوا طريقة العثماني ولم يرتضوها لوصفوه بانه صاحب بدعة وضلالة و نفاق لما استفاض ان بغض علي عليه السلام علامة النفاق فيكون اهل السنة عبارة عن العثمانيين الاعداء لامير المؤمنين المبغضين له ويشهد لعداوتهم له انهم الى الآن لا يأنسون بذكر فضائله ولا يحبون الاستماع اليها لاسيما فضائله العظمى ومناقبه الكبرى التي يعرفون منها الامتياز على مشائخهم حتى انهم يحتالون لانكارها او تاويلها بكل طريق وان لم يكن لاحدهم نكران فضله وترك ذكر فضائله كلية ، و تراهم اذا ذكروا رسول الله ص افردوه بالصلاة عليه وهي الصلاة البتراء المنهي عنها مع انه قد استفاض عندهم ان النبي ص جعل الصلاة على آله من كيفية الصلاة عليه كما رواه البخاري ومسلم وغيرهما ، وستعرفه ان شاء الله في الاية الخامسة والعشرين من الايات التي استدل بها المصنف ره على امامة امير المؤمنين ع ، نعم ربما يصلون على آل النبي معه في اوائل مصنفاتهم و آواخرها ولكن لا بدان يشركوا معهم

(١)- كنز العمال ج ٨ ص ٢١٥ (كتاب المواعظ)

الصحابة كراهة لتمييز آل محمد ص على غيرهم كما ميزهم الله تعالى ورسوله ص وخصاهم بالامر بالصلاة عليهم معه ، ومع ذلك اذا جاء احدهم الى تفسير آل الرسول ص قال المراد بهم مطلق عشيرته واقاربه خلافاً لرسول الله ص حيث فسرهم بعلي وفاطمة والحسن والحسين كما تواتر في اخبارهم التي منها ما استفاض في نزول آية التطهير، فليت شعري كيف يفضل بمشاركة سيد النبيين بالصلاة عليه من لا يشاركه بالفضل والقرب من الله سبحانه ولا يختص معه بالطهارة من الرجس .

واما ما اشار فيه الى مدح الصحابة المرضيين فاكثره حق بلا مراء وهم الاحقون بالمدح والثناء كيف لا وهم اركان الدين وانصار سيد المرسلين ص ولكن الكلام فيمن انقلبوا بعده وارتدوا على ادبارهم القهقرى .

ثم ان من المشكل قول الفضل (وجعل مناط امور الدين مرجوعة اليهم) فانه ان اراد بالدين فروعه وبرجوعه اليهم صحة اجتهادهم تبعا للدليل فهذا لا يخصهم ، وان اراد صحة اجتهادهم وحكمهم بالاستحسان والهوى كما في تحريم المتعتين وامضاء الطلاق ثلاثا ونحوها فباطل لان الاحكام بيد الله تعالى وليس لاحد ان يتحكم في دينه ويشرّع خلاف ما انزل على رسوله ص ، وان اراد بالدين الامامة وبرجوع امورها اليهم جعلهم ائمة فهو باطل ايضاً على مذهبهم لانكارهم النص على امام .

وما احسن قوله (والناس على دين ملوكهم) فانه من اصدق الكلام ولذا ترى الناس اجتنوا من الشجرة الملعونة في القرآن طعام الاثيم وهو بغضهم وعداوتهم لمن امروا بمودتهم وتركوا التمسك بالشجرة الطيبة واحد الثقلين اللذين امروا بالتمسك بهما واخبر النبي ص بانهم سفينة النجاة وأنهم من بيوت اذن الله ان ترفع فعافوا مذهب هؤلاء الاطيبين واتبعوا مذهب اولئك الظالمين وهم يشاهدون احوالهم في الفسق والجور يسهرون لياليهم بالخمر والزنا ويقضون ايامهم بالظلم والخنا لا يعرفون لله حرمة ولا يرقبون في مؤمن إلا ولا ذمة .

نعم ربما يتفق ان الملوك والناس يتبعون النبيين والعلماء والبراهين كما اتفق في زمن الامام العلامة المصنف أعلى الله مقامه فان سلطان زمانه السديد لما رأى الخلل في مذاهب

السنة طلب المصنف رحمه الله من الحلة الفيحاء و جمع له الجم الغفير من اكابر علمائهم وامرهم بالمناظرة بحضرته ليتضح الحق عيانا فتناظروا وبان الوهن والانقطاع فى اولئك العلماء على رؤس الاشهاد وظهر بطلان دينهم فى جميع البلاد ، فاستبصر السلطان وكل من سلك لمعرفة الحق فجاجا وجاء نصر الله والفتح ورايت الناس يدخلون فى دين الله افواجا ولم يكن لهذا السطان العظيم الشان داع للعدول عن مذهبه وخلاف ما كان عليه عامة اهل مملكته غير حب الحق والحقيقة اذليس سلطانه محتاجا الى ما فعل بل كان منه على خطر بخلاف ملوك السنة بعد النبى ص فان سلطانهم موقوف على ردنص الغدير وجحد الائمة الاثنى عشر الذين هم احد الثقلين المستمرين اللذين لايفترقان حتى يردا على النبى ص الحـوض .

واما مانقله عن كشف الغمة من حديث (حلية سيف ابى بكر) فهو وان كان مذكوراً فى أواخر احوال امامنا ابى جعفر الباقر عليه السلام الا انه قد نقله عن ابى الفرج ابن الجوزى فى كتاب صفوة الصفوة عن عروة بن عبدالله فهو عن كتب السنة واخبارهم لا الشيعة كما هو طريقة كشف الغمة فان غالب مافيه منقول عن كتب الجمهور يعرفه كل من رأى هذا الكتاب ولحظ طرفا منه ، وقد صرح مؤلفه بذلك فى خطبة الكتاب ، فقال «واعتمدت فى الغالب النقل من كتب الجمهور ليكون ادعى لتلقيه بالقبول ووفـق راى الجميع متى رجعوا الى الاصول ، ولان الحجة متى قام الخصم بتشييدها والفضيلة متى نهض المخالف باثباتها وتقييدها كانت اقوى يدا» الى آخر كلامه كما ان مانقله الخصم عن كتاب كشف الغمة من قول امامنا الصادق عليه السلام ولدنى ابو بكر مرتين انما هو من كتب القوم على ان لفظ الصديق زيادة من الفضل، وظاهر انه لم ير كشف الغمة ، و لذا جهل ولادة الصادق ع الثانية ، فقال (وكذا كانت احدى جداته من اولاد ابى بكر) مع انها مذكورة فى الكتاب ، فانه بعد مانقل فى اول ترجمة الصادق ع كلاما طويلا لمحمد بن طلحة الشافعى قال (وقال الحافظ عبدالعزيز بن الاخضر الجنا بذى: ابو عبدالله جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن ابى طالب الصادق امه ام فروة واسمها قريبة بنت القاسم بن محمد بن ابى بكر الصديق وامها اسماء بنت عبدالرحمن بن ابى بكر الصديق ، ولذا قال جعفر ولدنى ابو بكر مرتين)

فهذا مع انه عن كتب الجمهور خال عن وصف الصادق ع لابى بكر بالصديق .

وعليه فقد كذب الخصم مرتين (الاولى) فى دعوى ان ماذكره فى كشف الغمة كان نقلا عن كتب الشيعة (والثانية) فى النقل عن الصادق ع انه وصف ابابكر بالصديق بقوله ولدنى ابو بكر مرتين ، وهذا ونحوه هو الذى اوجب ان لانأتمن القوم فى نقلهم

واما ماحكاه عن الحاكم فلوصح عنه لم يكن حجة علينا لان الحاكم ورجال حديثه من الجمهور ومجرد كونه ممن يميل الى التشيع اى انه ليس ناصب العداوة لامير المؤمنين وان له انصافا فى الجملة لايقضى بالزامنا بما يرويه باسناد من قومه.

واما ماذكره من الوجهين لترك علمائهم الرد على المصنف ره فالحق كما ذكره فى الوجه الثانى من ان تتبع ذلك الكلام واشاعته ينجر الى اتساع الخرق اذ به تنكشف الحقيقة وتزول الغفلة عن بعض الغافلين ، ولذا قالوا اذا جآء ذكر ما وقع بين الصحابة فاسكتوا فانهم لو بحثوا لما خفى الحق ولزالت الغشاوة عن اعين الافئدة ، ولكن قنعوا بالظن والتخمين ولم ينظروا بعين التدبر والانصاف الى ماارشدهم اليه علماء الامامية كأنهم لم يسمعوا ماذم الله سبحانه به الاولين حيث قال تعالى (ان يتبعون الا الظن وانهم الا يخرصون) فاللازم على كل مكلف ان يبحث عن الحق بحثاً تاما و يرعى الادلة رعاية من يطلب خلاص نفسه يوم العرض لامجرد الحصول على صورة الرد والنقض .

وما اعجب نسبة الخصم التعصب الى المصنف ره والانصاف والتأدب الى نفسه مع مارايت من كلامه من ضروب الشتم وتعمد الكذب ، واعجب منه نسبة الركاكة وشين الرطانة الى كلام المصنف ره و هو لم يعرف العلوم العربية فضلا عن ان يرقى الى رتبة البلاغة فان كلامه قد اشتمل على انواع الغلط فوصف السنن (بالميتآء) ولايقال فيما اعلم ميتاء ، واعاد ضمير الجمع المذكر الى الموصول المفرد المؤنث فقال (التى يسخطون العصبة الرضية) واستعمل فى شعره (سارعة) بمقام مسرعة، وجآء بيته الاخير مختل الوزن واعاد ضمير المفرد على المثنى فقال (الوجهان حدانى) الى غير ذلك مما فى كلامه من الغلط فضلا عن الركاكة و نحن وان لم نردان نؤاخذه بمثل ذلك لان المقصود غيره الا انا ارد ناهنا ان نشير الى انه ركض فى غير ميدانه واحل نفسه بغير مكانه .

المحسوسات اصل الاعتقادات

قال المصنف قدس الله روحه

(المسئلة الاولى) فى الادراك وفيه مباحث (الاول) لما كان الادراك اعرف الاشياء و اظهرها على مايأتى و به تعرف الاشياء وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به فلهذا قدمناه ، اعلم ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدا الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها و ذلك مشاهد فى حال الاطفال ثم ان الله تعالى خلق للنفس آلات بها يحصل الادراك وهى القوى الحساسة فيحس الطفل فى اول ولادته بحس لمس مايدركه من الملموسات و يميز بواسطة الادراك البصرى على سبيل التدرج بين ابويه و غيرهما ، وكذا يتدرج فى الطعوم و باقى المحسوسات الى ادراك مايتعلق بتلك الالات ثم يزداد تفطنه فيدرك بواسطة احساسه بالامور الجزئية الامور الكلية من المشاركة والمباينة و يعقل الامور الكلية الضرورية بواسطة ادراك المحسوسات الجزئية ثم اذا استكمل العلوم و تفطن بمواضع الجدال ادرك بواسطة العلوم الضرورية العلوم الكسبية فقد ظهر من هذا أن العلوم الكسبية فرع على العلوم الضرورية الكلية و العلوم الضرورية الكلية فرع على المحسوسات الجزئية فالمحسوسات اذن هى اصل الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله، فالطعن فى الاصل طعن فى الفرع وجماعة الاشاعرة الذين هم اليوم كل الجمهور من الحنفية و الشافعية والمالكية والحنابلة الا اليسير من فقهاء ماوراء النهر انكروا قضايا محسوسة على مايأتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية التى هى فرع المحسوسات ويلزمهم انكار الكسبيات وذلك عين السفسطة .

وقال الفضل

اعلم ان هذه المباحث التى صدر بها كتابه كلها ترجع الى بحث الرؤيا التى وقع فيها الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية و غيرهم ، وذلك فى رؤية الله تعالى التى تجوزها الاشاعرة وتنكرها المعتزلة كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى ، فجعل المسئلة الاولى فى الادراك مع ارادة الرؤية التى هى اخص من مطلق الادراك من باب اطلاق العام

و ارادة الخاص بلا ارادة المجاز وقيام القرينة ، وهذا اول اغلاطه ، والدليل على انه اراد بهذا الادراك الذى عنون به المسئلة الرؤية انه قال (لما كان الادراك اعرف الاشياء واظهرها على ما ياتى وحصل فيه من مقالاتهم اشياء عجيبة غريبة وجب البدأة به) و انما ظهرت مقالاتهم العجيبة على زعمه فى الرؤية لا فى مطلق الادراك كما ستعرف بعد هذا ، فان الاشاعرة لا بحث لهم مع المعتزلة فى مطلق الادراك فثبت انه اطلق الادراك و اراد به الرؤية و هو غلط اذ لا دلالة للعام على الخاص .

ثم ان قوله (الادراك اعرف الاشياء و اظهرها و به تعرف الاشياء) كلام غير محصل المعنى لانه ان اراد ان الرؤية التى اراد من الادراك هى اعرف الاشياء فى كونها محققة ثابتة فلا نسلم الاعرفية فان كثيراً من الاجسام والاعراض معروفة محققة الوجود مثل الرؤية ، وان اراد ان الاحساس الذى هو الرؤية اعرف بالنسبة الى باقى المحسوسات ففيه ان كل حاسة بالنسبة الى متعلقها حالها كذلك فمن اين حصل هذه الاعرفية للرؤية وبالجملة هذا الكلام غير محصل المعنى .

ثم قوله (ان الله تعالى خلق النفس الانسانية فى مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم بالضرورة وقابلة لها وذلك مشاهد فى حال الاطفال) كلام باطل يعلم منه انه لم يعرف شيئا من العلوم العقلية فان الاطفال لهم علوم ضرورية كثيرة من المحسوسات البصرية والسمعية والذوقية وكل هذه المحسوسات علوم حاصلة من الحس ، ولما لم يكن هذا الرجل من اهل العلوم العقلية حسب ان مبدأ الفطرة الذى يذكره الحكماء ويقولون ان النفس فى مبدأ الفطرة خالية عن العلوم هو حال الطفولية وذلك باطل عند من يعرف ادنى شىء من الحكمة فان الجنين فضلا عن الطفل له علوم كثيرة بل المراد من مبدأ الفطرة آن تعلق النفس بالبدن فالنفس فى تلك الحال خالية عن جميع العلوم الا العلم بذاتها ، وهذا تحقيق ذكر فى موضعه من الكتب الحكمية ولا يناسب بسطه فى هذا المقام و الغرض انه لم يكن من اهل المعقولات حتى يظن انه شنع على الاشاعرة من الطرق العقلية .

ثم فى قوله (وانكروا قضايا محسوسة على ما ياتى بيانه فلزمهم انكار المعقولات الكلية) اراد به انهم انكروا وجوب تحقق الرؤية عند شرائطها وعدم امتناع الادراك عند فقد الشرائط وانت ستعلم ان كل ذلك ليس انكاراً للقضايا المحسوسة ، ثم ان انكار القضايا

المحسوسة اراد به انهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة لوقوع الغلط فى المحسوسات فلا يعتمد على حكم الحس، وهذا هو مذهب جماعة من العقلاء ذكره الاشاعرة وابطلوه وحكموا بان حكم الحس معتبر فى المحسوسات كما اشتهر هذا فى كتبهم و مقالاتهم ، ولو فرضنا ان هذا مذهبهم فليس كل من يعتقد بطلان حكم الحس يلزمه انكار كل المعقولات فان مبادى البرهان اشياء متعددة من جملتها المحسوسات فمن اين هذه الملازمة فعلم ان ما اراد فى هذا المبحث ان يلزم الاشاعرة من السفسطة لم يلزمهم بل كلامه المشوش على ما بينا عين الغلط والسفسطة والله العالم .

واقول

لا يخفى ان النزاع بيننا وبين الاشاعرة لا يخص الرؤية وان كان الكلام فيها اوضح ، بل يعم مطلق الادراك بالحواس الظاهرية فانهم كما اجازوا تحقق الرؤية بدون شرائطها و اجازوا رؤية الكيفيات النفسانية كالعلم والارادة ونحوهما ورؤية الكيفيات الملموسة والاصوات والطعوم اجازوا سماع المذكورات ولمسها وشمها وذوقها لاحالتهم كل شيء الى ارادة القادر المختار من دون دخل للاسباب الطبيعية كما سيصرح به الخصم فى المبحث الاتى وغيره، ولاجل عموم النزاع جعل المصنف ره عنوان المسئلة الادراك واراد به مطلق الاحساس بالحواس الظاهرية ولذا تعرض فى هذا المبحث الاول للقوى الظاهرية وتدرج الطفل فيها، ثم قال (فالمحسوسات اذن هى اصول الاعتقادات ولا يصح الفرع الا بعد صحة اصله) وتعرض فى المبحث الثالث والرابع و السادس لما يتعلق بغير الرؤية ، فحينئذ لا معنى لما زعمه الخصم من ان المصنف اراد بالادراك خصوص الرؤية ، ولو سلم فلا وجه لانكار الخصم صحة ارادة الرؤية من الادراك و قيام القرينة عليها فانه بعدما زعم وجود الدليل على ارادتها منه فقد اقر بثبوت القرينة اذ ليست القرينة الا ما يدل على المراد باللفظ .

ثم ان قول المصنف ره (الادراك اعرف الاشياء و اظهرها و به تعرف الاشياء) انما هو كقولهم العلم بديهى التصور وغيره يعرف به فلا يحد فالادراك حينئذ اعنى الاحساس بالحواس الظاهرية بمنزلة العلم الذى هو الادراك بالقوى الباطنية فى كونهما معاً بديهيين مفهوما و وجودا و شروطا ، و هذا كلام ظاهر المفهوم محصل المعنى لمن له تحصيل.

ثم ان المصنف ره اراد بمبدأ الفطرة ماقبل الولادة وهو زمن تعلق النفس الحيوانية -اى قوى الحيوان المدركة و المحركة- بالبدن لقوله (فيحس الطفل فى اول ولادته) اذلايجتمع اثبات الاحساس له مع قوله النفس فى مبدأ الفطرة خالية من جميع العلوم لو أراد بمبدأ الفطرة ماهو عند الولادة فلابد من اختلاف الزمان وانه اراد بمبدأ الفطرة ماقبل الولادة كما انه اراد بالاطفال مطلق الصغار و لوقبل الولادة لاخصوص المولودين ولذا حكم بخلوهم عن العلوم فى مبدأ الفطرة حتى العلم بذواتهم اذلادليل على استثنائه كمافعله الخصم تقليدا لغيره فان الحياة لاتستلزم الشعور والادراك حتى للذات ونذاترى من اصابه البنج حيا لاادراك له اصلا و لانعرف امرا غير الحياة فى مبدأ الفطرة يقتضى العلم بالذات او سائر الوجدانيات ، و لوسلم فتعميم الادراك للجميع اقرب من تخصيصه بالذات .

ثم ان المصنف ره اراد بقوله (انكروا قضايا محسوسة) انهم انكروا اصل ثبوتها كانكارهم كون شرائط الرؤية وسائر الاحساسات الظاهرية شرائط واقعية لها لاحالتهم كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وقولهم ان تلك الشرائط لادخل لها بالمشروط وان الترتب بينها عادى فقط ، وقداختلف كلام الخصم هنافمرة قال ارادانهم انكروا وجوب تحقق الرؤية ، ومرة قال ارادانهم يمنعون الاعتماد على القضايا المحسوسة ، و كلاهما غير مراد للمصنف لكنه تعرض لاولهما فى المباحث الآتية من حيث تفرعه على انكار اصل القضايا ، و لعله توهم ان المصنف اشار الى ثانيهما بقوله والطعن فى الاصل طعن فى الفرع و هو خطأ فان المصنف اراد الطعن فى القضايا المحسوسة من حيث انكارها لامن حيث وقوع الغلط فى المحسوسات وعدم صحة الاعتماد عليها ، مع انه لافرق بينهما فى ان القول بهما موجب لانكار المعقولات لتفرعها عليها و لايرفع الاشكال ما ذكره من ان مبادى البرهان اشياء متعددة لرجوع اكثر غير المحسوسات اليها ، وبالجملة ليس للانسان من القوى المدركة إلا قوى الحواس الظاهرية والباطنية كمان الباطنية انما تدرك متعلقاتها بواسطة الظاهرية فاذا ابطلنا حكم الحس الظاهرى فقد ابطنا حكم الحس الباطنى وحكم العقل فلايعتمد على جميع المعقولات .

شرايط الرؤية

قال المصنف طيب الله مرقده

(المبحث الثانى) فى شرائط الرؤية اطبق العقلاء باسرهم عدا الاشاعرة على ان الرؤية مشروطة بامور ثمانية لاتحصل بدونها، **الاول** سلامة الحاسة ، **الثانى** المقابلة او حكمها كمافى الاعراض و الصور فى المرآة فلا تبصر شيئا لايكون مقابلا ولافى حكم المقابل ، **الثالث** عدم القرب المفرط فان الجسم لو التصق بالعين لم تمكن رؤيته، **الرابع** عدم البعد المفرط فان البعد اذا افرط لم تمكن رؤيته، **الخامس** عدم الحجاب فانه مع الحجاب بين الرائى والمرئى لاتمكن رؤيته، **السادس** عدم الشفافية فان الجسم الشفاف الذى لالون له كالهواء لاتمكن رؤيته، **السابع** تعمد الرائى للرؤية **الثامن** وقوع الضوء عليه فان الجسم الملون لايشاهد فى الظلمة ، وحكموا بذلك حكما ضروريا لايرتابون فيه وخالفت الاشاعرة فى ذلك جميع العقلاء من المتكلمين و الفلاسفة ولم يجعلوا للرؤية شرطا من هذه الشرائط وهو مكابرة محضة لايشك فيها عاقل.

وقال الفضل

اعلم ان شرط الشىء مايكون وجوده موقوفا عليه و يكون خارجا عنه، فمن قال شرط الرؤية هذه الامور ماذا يريد من هذا؟ ان اراد ان الرؤية لايمكن ان تتحقق عقلا الا بتحقق هذه الامور و استحال عقلا تحققه بدون هذه الامور فنقول لا نسلم الاستحالة العقلية لانا وان نرى فى الاسباب الطبيعية وجود الرؤية عند تحقق هذه الشرائط وفقدانها عند فقدان شىء منها الا انه لايلزم بمجرد ذلك من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال ، وكلما كان كذلك لايكون محالا عقليا ، وان اراد ان فى العادة جرى تحقق المشروط الذى هو الرؤية عند حصول هذه الشرائط و محال عادة ان تتحقق الرؤية بدون هذه الشرائط مع جوازه عقلا فلا نزاع للاشاعرة فى هذا ، بل غرضهم اثبات جواز الرؤية عقلا عند فقدان الشرائط ، ومن ثمة تراهم يقولون ان الرؤية امر يخلقه الله فى الحى ولايشترط بضوء ولامقابلة ولا غيرهما من الشرائط التى اعتبرها الفلاسفة ، وغرضهم من نفى الشرطية ماذكرنا لانهم يمنعون جريان العادة على ان تحقق الرؤية انما يكون

عند تحقق هذه الشرائط ، ومن تتبع قواعدهم علم انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية كالفلاسفة ومن يلحس فضلاتهم كالمعتزلة ومن تابعهم، فحاصل كلامهم ان الله تعالى قادر على ان يخلق الرؤية في حي مع فقدان هذه الشرائط وان كان خرقا للعادة ، فاين هذا من السفسطة و انكار المحسوسات و المكابرة التي نسب هذا الرجل اليهم ، وسياتي عليك في باقي التحقيقات .

واقول

لايخفى ان الامكان و الامتناع عقلا ربما يكونان ضروريين و ربما يكونان كسبيين فاذا كانا ضروريين استغنى مدعي ثبوتهما عن الدليل ولم تصح مقابلته بالرد والتشكيك ولذا لايحتاج مدعي امتناع جعل العالم على سعته في بيضة على ضيقها الى دليل، ولا مدعي امتناع اجتماع الضدين او النقيضين الى دليل ، ولا ريب ان العقلاء يرون وجود الرؤية بدون شرائطها من الممتنعات العقلية كاجتماع الضدين و النقيضين وكرؤية الاعدام، وكما لايسوغ عندهم دعوى امكان هذه الامور ونحوها لايسوغ مثلها في الرؤية المعروفة الخاصة اذا لم تجتمع شرائطها، وماذكره من انهم يحيلون كل شيء الى ارادة الفاعل المختار وعموم قدرته ولا يعتبرون في خلق الاشياء توقفه على الاسباب الطبيعية خطأ ظاهر لاستلزامه جواز تحقق الرؤية بلاراء لان الرائي جزء السبب كالشروط ، فلو جاز عقلا وجود المسببات بلا اسبابها الطبيعية لجاز وجود الرؤية بلاراء والقيام بلاقائم والعرض بلامعروض والجسم بلامكان، وهو خلاف ضرورة العقلاء واما عموم القدرة فهو لايقتضي الا تاثيرها في المقدور لا في الممتنع كجعل الشريك له سبحانه ، لان الممتنع ليس متعلقا للقدرة ولا محلالها وليس هذا نقصا في القدرة ألبتة ،

وبالجملة تأثير الاسباب الطبيعية في مسبباتها وتوقفها عليها عقلا ضروري عند العقلاء بلانقص في قدرة القادر لان محل القدرة هو المسبب بسببه لا بدونه، لكن الاشاعرة انكروا سببية الاسباب الطبيعية واقعا و توقف المسببات عليها عقلا وادعوا تاثر المسببات عن القادر بلا توسط اسبابها الطبيعية واقعاً ، فخالفوا ضرورة العقلاء و لزمهم ان يمكن وجود الاسباب الطبيعية بلا مسبباتها و بالعكس و يترتب عليه عدم الحكم على الجسم

بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان وعدم صحة الاستدلال بالمقدمات على النتائج (اما الاول) فلاستلزام تلك الدعوى جواز وجود الجسم بلا حركة ولا سكون لانهما اثران طبيعيان للجسم واذا جاز وجوده بدونهما لم يثبت حدوثه لان الدليل على حدوثه هو استلزامه عقلا للحركة والسكون الحادثين (واما الثانى) فلان اجزاء المركب سبب طبيعى له فلو جاز عقلا تحقق المسبب بدون سببه الطبيعى لجاز وجود المركب بغير اجزائه فلم يناف التركيب وجوب الوجود وجاز ان يكون المركب واجبا والواجب مركبا وهو باطل ، اللهم الا ان يقال ان محالية وجود المركب بلا اجزائه من حيث منافاته لحقيقة التركيب لا من حيث السببية حتى يضر فى المدعى، وفيه ان المنافاة انما نشأت واقعا من جهة السببية اذ لولاها لم تحصل المنافاة (واما الثالث) فلان المقدمات سبب طبيعى للنتيجة فلو لم تؤثر فيها لجاز عقلا تخلف النتيجة عنها ويبطل الاستدلال كما سيذكره المصنف ره فى اول مباحث النظر

هذا كله مضافا الى ان دعوى امكان الرؤية بلا شرائطها تحتاج الى دليل اذ ليس ذلك ضروريا فعليهم اثبات الامكان ولا ينافيه قول الرئيس ابن سينا (ما قرع سمعك فذره فى بقعة الامكان حتى يذودك عنه واضح البرهان) فان المراد بالامكان فيه هو الاحتمال لا مقابل الامتناع .

واما قول الخصم (لا يلزم من فرض تحقق الرؤية بدون هذه الشرائط محال) فان اراد به ان تحقق الرؤية بدون شرائطها ليس بمحال فهو عين الدعوى وان اراد به انه لا يلزم منه محال اخر فلا يكون محالا ففيه ان محالية الشىء لا تتوقف على ان يلزم منه محال اخر والا لم يكن اجتماع الضدين او النقيضين كاكثر المحالات محالا (فان قلت) لعلهم يريدون بالرؤية التى ينكرون توقفها عقلا على الشرائط غير الرؤية المعروفة الحاصلة بالانطباع او بخروج الشعاع القائمة بالقوة المودعة بالالة الخاصة (قلت) لو اراد واغيرها كالانكشاف العلمى لكان النزاع لفظيا وهو خلاف البديهة ولما احتاج الخصم الى ذكر أن قاعدتهم احالة كل شىء الى ارادة الفاعل المختار ، بل كان يكفيه ان يقول الرؤية التى نجوزها بلا هذه الشرائط هى غير الرؤية المعروفة المخصوصة .

هذا ولا يخفى انه لا فرق بين دعوى القوم امكان الرؤية المعروفة بدون شرائطها وبين دعوى امتناعها وجوازا يجاد الله تعالى للمحال كما زعمه فى بعض المحالات ابن حزم

فى الملل والنحل فحكم بان الله تعالى قادر على ان يجعل المرء قائما قاعدا معافى وقت واحد وقاعدا لاقاعدا وان يجعل الشيء موجودا معدوما فى وقت واحد والجسم الواحد فى مكانين والجسمين فى مكان واحد بل جوّز ان يتخذ الله ولدا تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى نحوها من الطامات ، ويظهر من شيخهم الاشعرى تجويز مثل تلك الامور فقد نقل السيد السعيد ره عن شرح الجوامع للنفاوى الرومى انه قال (اما المستحيلات فلعدم قابليتها للوجود لم يصح ان تكون محلا لتعلق الارادة) الى ان قال (ولم يخالف فى ذلك الا ابن حزم فقال فى الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولدا اذا لم يقدر عليه لكان عاجزا) ثم قال النفاوى (وذكر الاستاد ابو اسحق الاسفرانى ان اول من اخذ منه ذلك ادريس ع حيث جاءه ابليس فى صورة انسان و هو يخيط و يقول فى كل دخلة و خرجة سبحان الله والحمد لله فجاءه بقشرة وقال هل الله يقدر ان يجعل الدنيا فى هذه القشرة فقال الله قادر ان يجعل الدنيا فى سم هذه الابرة و نخس بالابرة احدى عينيه فصار اعور وهذا وان لم يروعن رسول الله ص فقد اشتهر وظهر ظهورا لاينكر، وقد اخذ الاشعرى من جواب ادريس ع اجوبة فى مسائل كثيرة من هذا الجنس) فهذا كما ترى دال على تجويز الاشعرى جعل الدنيا فى قشرة لان الاخذ منه فرع القول به، ودال على تجويزه ما نقلناه عن ابن حزم ، فانه من جنس الجواب الذى افتعلوه على ادريس عليه السلام، وليت شعرى اذا كان ذلك ثابتا عن ادريس عند النفاوى فلم لم يلتزم بجواز خلق المستحيلات ولكن الغلط غير ممنوع عندهم على الانبيآء ،هذا ولا يخفى ان جعل بعض شروط الرؤية المذكورة شرطا مبنى على ان عدم المانع كالحجاب شرط، كما ان ذكر حكم المقابلة فضلة لان المرئى حقيقة هو الصورة التى فى المرآة وهى مقابلة لا ذو الصورة .

واعلم انه كما للرؤية شروط فلغيرها من الاحساسات الظاهرية شروط ولم يعتبرها القوم ايضا بمقتضى احالتهم كل شيء الى القادر المختار، وانما خص المصنف الكلام هنا بالرؤية لانها اظهرها به الكلام واوضح حالا و شروطا من سائر الاحساسات الظاهرية .

وجوب الرؤية عند حصول شروطها

قال المصنف

(المبحث الثالث) فى وجوب الرؤية عند حصول هـذه الشرائط ، اجمع العقلاء كافة عدا الاشاعرة على ذلك للضرورة القاضية به فان عاقلا من العقلاء لايشك فى حصول الرؤية عند اجتماع شرائطها، وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك وارتكبوا السفسطة فيه وجوزوا ان تكون بين ايدينا وبحضرتنا جبال شاهقة من الارض الى عنان السماء محيطة بنا من جميع الجهات ملاصقة لنا تملأ الارض شرقا وغربا بالوان مشرقة مضيئة ظاهرة غاية الظهور وتقع عليها الشمس وقت الظهيرة ولانشاهدها ولا نبصرها ولا شيئا منها ألبتة ، وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة تملأ اقطار الارض بحيث يتزعزع منها كل احد يسمعها اشد ما يكون من الاصوات وحواسنا سليمة ولاحجاب بيننا وبينها ولا بعد البتة بل هى فى غاية القرب منا ولانسمعها ولانحسها اصلا ، وكذا اذا لمس احد بباطن كفه حديدة محمية بالنار حتى تبيض ولايحس بحرارتها بل يرمى فى تنور أذيب فيه الرصاص او الزيت و هو لا يشاهد التنور ولا الرصاص المذاب و لايدرك حرارته وتنفصل أعضاؤه وهو لايحس بالالم فى جسمه ، ولاشك ان هذا عين السفسطة و الضرورة تقضى بفساده ومن يشك فى هذا فقد انكر اظهر المحسوسات.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان شرائط الرؤية اذا تحققت لم تجب الرؤية ومعنى نفى الوجوب ان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط وان كانت العادة جارية على تحقق الرؤية عند تحقق الامور المذكورة ومن انكر هذا واحاله عقلا فقد انكر خوارق العادات ومعجزات الانبياء فانه مما اتفق على روايته و نقله اصحاب جميع المذاهب من الاشاعرة والمعتزلة والامامية ان النبى ص لما خرج ليلة الهجرة من داره وقريش قد حفوا بالدار يريدون قتله فمر بهم ورمى على وجوههم بالتراب وكان يقرأ سورة يس وخرج ولم يره احد وكانوا جالسين غير نائمين ولاغافلين فمن لايسلم ان عدم حصول الرؤية جائز مع وجود الشرائط بان يمنع الله البصر بقدرته عن الرؤية فعليه ان ينكر هذا وامثاله ، ومن

الاشاعرة من يمنع وجوب الرؤية عند استجماع الشرائط بانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وماذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوى الكل فى حصول الشرائط فظهر انه لايجب الرؤية عند اجتماع الشرائط . والتحقيق ماقدمناه انهم يريدون من عدم الوجوب جواز عدم الرؤية عقلا وامكان تعلق القدرة به فاين انكار المحسوسات و اين هو من السفسطة ، ثم ماذكر من تجويز ان تكون بحوزتنا جبال شاهقة مع ماوصفها من المبالغات والتقعقعات الشنيعة والكلمات الهائلة المرعدة المبرقة التى يميل بها خواطر القلندرية والعوام الى مذهبه الباطل ورأيه الكاسد الفاسد فهو شئ ليس بقول ولامذهب لاحد من الاشاعرة ، بل يورد الخصم عليهم فى الاعتراض ويقول اذا اجتمعت شرائط الرؤية فى زمان وجب حصول الرؤية والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و نحن لانراها هذا هو الاعتراض ، واجاب الاشاعرة عنه بان هذا منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولاسفسطة ههنا فكذا الحال فى الجبال الشاهقة التى لانراها فانا نجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لايستلزم الوقوع ولاينافى الجزم بعدمه فمجرد تجويزها لايكون سفسطة ، وحاصل كلام الاشاعرة كما اشرنا اليه سابقا ان الرؤية لاتجب عقلا عند تحقق الشرائط ويجوز العقل عدم و قوعها عندها مع كونه محالا عادة والخصوم لايفرقون بين المحال العقلى والعادى وجملة اعتراضاته ناشئة من عدم هذا الفرق ، ثم ماذكره من الاضواء وتوصيفها و المبالغات فيها فكلها من قعقعة الشنآن بعد ماقدمنا لك البيان .

واقول

سبق ان حقيقة مختار الاشاعرة نفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا ونسبة المسببات حقيقة الى فعل القادر بلادخل للاسباب ولاتوقف للمسببات عليها عقلا ، وحينئذ فيجوز عقلا و واقعا مع تمام السبب واجتماع الشرائط عدم حصول الرؤية منا لجبال بحضرتنا موصوفة بماوصفها المصنف وعدم سماع الاصوات واحساس حرارة الحديدة على ماوصفهما المصنف زه ، وقد نقل الخصم فى آخر كلامه هذا التجويز عن الاشاعرة مع دعوى الجزم بعدمها عادة ، و هو خطأ لان اثبات العادة على العدم فرع الاطلاع على الواقع والاطلاع عليه غير ثابت ، بل على قولهم بالجواز العقلى يمكن ان تكون العادة على وجود تلك الجبال

الا انالم نطلع عليها ، فان مجرد عدم مشاهدتها لايدل على عدمها لامكان ان تكون موجودة دائما و نحن لا نشاهدها كما ان عدم لمسنا لها وعدم مصادمتها لنا حال السير لا يدلان على انتفائها لجواز ان لايخلق الله تعالى اللمس و المصادمة مع وجود سببهما الطبيعى ، وكذا الحال فى دعوى حصول العادة على العدم بالنسبة الى الاصوات و الحرارة اللتين ذكرهما المصنف ره ، فالحق ان لامنشأ للجزم بالعدم سوى ارتكاز وجوب الرؤية والسماع و احساس الحرارة بالبديهية العقلية عند اجتماع الشرائط لكن الاشاعرة كابروا ارتكازهم .

و اما تفسيره لنفى الوجوب بان الله تعالى قادر على ان يمنع البصر من الرؤية مع وجود الشرائط فليس تفسيرا صحيحا وقد اراد به ادخال الايهام والاستهجان على السامع بان القائل بالوجوب ينفى قدرة القادر بخلاف الاشاعرة و هو مما لايروج على عارف ، لانا اذا قلنا بوجوب الرؤية عند اجتماع الشرائط يكون عدمها حينئذ ممتنعا وقد عرفت ان الممتنع ليس محلا للقدرة بلا نفى لها عن محالها ولا نقص فيها ، فالفرق بيننا و بينهم هو انا نقول بامتناع عدم الرؤية مع اجتماع شرائطها و تحقق سببها الطبيعى فلا تتعلق بعدمها القدرة حينئذ لنقص فى المحل و هم يقولون بامكانه فتتعلق به وضرورة العقلاء هى الحاكمة

و اما ماذكره من وقوع خرق العادة فى معجزات الانبيآء كالمعجزة المذكورة لنبينا صلى الله عليه واله فغير مفيد له لان هذه المعجزة انما هى بايجاد حاجب على خلاف العادة لا بعدم الرؤية مع وجود شرائطها كما يرشد الى ذلك قراءة النبى (ص) حين خروجه لسورة يس فان قوله تعالى (و جعلنا من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا فاغشيناهم فهم لايبصرون) ظاهر فى ان عدم الرؤية لوجود السد والغشاوة ، و قد يستفاد من تفريع عدم الابصار على وجود الغشاوة ان الابصار محتاج فى ذاته الى عدم الحاجب الذى هو احد الشروط المتقدمة .

و اما مانقله عن بعض الاشاعرة من حصول جميع شرائط الرؤية لكل جزء من اجزاء الجسم الكبير البعيد مع عدم ثبوت الرؤية لبعضها ، ففيه ان فرض حصول الشرائط

لجميع الاجزاء يوجب ان يكون تخصيص البعض بالرؤية ترجيحا بلامرجح وهو باطل، فلا بدمن الالتزام بعدم حصول الشرائط لبعضها او الالتزام بتعلق الرؤية فى القرب والبعد بمجموع الجسم لا باجزائه، وانما يرى كبيرا فى القرب صغيرا فى البعد لامور محتملة احدها ان صغر المرئى انما هو بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها ان قلنا ان الابصار بالانطباع او بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها ان قلنا ان الابصار بخروج الشعاع، واورد عليه صاحب المواقف بما هو مبنى على تركب الجسم من اجزاء لاتتجزى و على ان المرئى حال البعد نفس الاجزاء لا المجموع وكلاهما باطل.

واعلم ان قول المصنف رحمه الله (وكذا يكون بحضرتنا اصوات هائلة) دال على ماذكرناه سابقا من انه اراد بالادراك فى عنوان المسئلة مطلق الاحساس الظاهرى لاخصوص الرؤية ، و انما لم يتعرض هنا لتجويزهم عدم ادراك الطعوم والروائح البالغة فى الظهور منتهاه مع سلامة الذائقة و الشامة واجتماع سائر الشرائط استغناء عنه ببيان اخواتهما.

امتناع الادراك مع فقد الشرائط

قال المصنف رفع الله درجته

(المبحث الرابع) فى امتناع الادراك مع فقد الشرائط فجوزوا فى الاعمى اذا كان فى المشرق ان يشاهد و يبصر النملة الصغيرة السوداء على صخرة سوداء فى طرف المغرب فى الليل المظلم و بينهما حجبت جميع الجبال و الحيطان، ويسمع الاطرش وهو فى طرف المشرق اخفى صوت وهو فى طرف المغرب ،و كفى من اعتقد ذلك نقصا ومكابرة للضرورة و دخولا فى السفسطة و ما اعجب حالهم يمنعون من لزوم مشاهدة اعظم الاجسام قدراً واشدها لوناً واشراقاً واقربها الينا مع ارتفاع الموانع وحصول الشرائط وسماع الاصوات الهائلة القريبة و يجوزون مشاهدة الاعمى لاصغر الاجسام و اخفاها فى الظلم الشديدة وبينهما غاية البعد وكذا فى السماع ، فهل بلغ احد من السوفسطائية فى انكار المحسوسات الى هذه الغاية ووصل الى هذه النهاية مع ان جميع العقلاء حكموا عليهم بالسفسطة حيث جوزوا انقلاب الاوانى التى فى دار الانسان حال خروجه اناسا فضلاء مدققين فى العلوم

حال الغيبة وهؤلاء جوزوا حصول مثل هذه الاشخاص فى الحضور ولا يشاهدون فهم ابلغ فى السفسطة من اولئك فلينظر العاقل المنصف المقلد لهم هل يجوز له ان يقلد مثل هؤلاء القوم و يجعلهم واسطة بينه وبين الله تعالى ويكون معذورا برجوعه اليهم وقبوله منهم، اولا، فان جوز ذلك لنفسه بعد تعقل ذلك وتحصيله فقد خلص المقلد من اثمه و باء هو بالاثم نعوذ بالله من مزال الاقدام.

وقال بعض الفضلاء و نعم ماقال (كل عاقل جرب الامور فانه لا يشك فى ادراك السليم حرارة النار اذا بقى فيها مدة مديدة حتى تنفصل اعضاؤه) . ومحال ان يكون اهل بغداد على كثرتهم و صحة حواسهم يجوز عليهم جيش عظيم و يقتلون و تضرب فيهم البوقات الكثيرة و يرتفع الريح وتشتد الاصوات ولا يشاهد ذلك احد منهم و لا يسمعه ، ومحال ان يرفع اهل الارض باجمعهم ابصارهم الى السمآء ولا يشاهدونها ، ومحال ان يكون فى السماء ألف شمس و كل واحدة منها الف ضعف من هذه الشمس ولا يشاهدونها ومحال ان يكون لانسان واحد مشاهدا أن عليه راسا واحدا الف راس لا يشاهدونها و كل واحد منها مثل الراس الذى يشاهدونه ، ومحال ان يخبر واحد باعلى صوته الف مرة بمحضر الف نفس كل واحد منهم يسمع جميع مايقوله بان زيدا ماقام ويكون قد اخبر بالنفى ولم يسمع الحاضرون حرف النفى مع تكرره الف مرة وسماع كل واحد منهم جميع ماقاله بل علمنا بهذه الاشياء اقوى بكثير من علمنا بانه حال خروجنا من منازلنا لم تنقلب الاوانى التى فيها اناسا مد قفين فى علم المنطق و الهندسة و ان ابنى الذى شاهدته بالامس هو الذى شاهدته الان ، وانه لم يحدث حال تغميض العين الف شمس ثم تعدم عند فتحها مع ان الله تعالى قادر على ذلك كله وهو فى نفسه ممكن ، وان المولود الرضيع الذى يولد فى الحال انما يولد من الابوين ولم يمر عليه الف سنة مع امكانه فى نفسه و بالنظر الى قدرة الله تعالى ، وقد نسبت السوفسطائية الى الغلط و كذبوا كل التكذيب فى هذه القضايا الجائزة فكيف بالقضايا التى جوزها الاشاعرة التى تقتضى زوال الثقة عن المشاهدات.

ومن اعجب الاشياء جواب رئيسهم و افضل متأخريهم فخر الدين الرازى فى هذا الموضع حيث قال (يجوز ان يخلق الله تعالى فى الحديدة المحماة بالنار برودة عند خروجها من النار فلهذا لا يحس بالحرارة ، واللون الذى فيها والضوء المشاهد منها يجوز ان يخلقه الله

تعالى فى الجسم البارد) وغفل عن ان هذا ليس بموضع النزاع لان المتنازع فيه ان الجسم الذى هو فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولا يحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك فكيف يكون ماذكره جوابا .

وقال الفضل

حاصل جميع ماذكره فى هذا الفصل بعد وضع القعقعة ان الاشاعرة لا يعتبرون وجود الشرائط وعدمها فى تحقق الرؤية وعدم تحققها ولعدم هذا الاعتبار دخلوا فى السوفسطائية ، و نحن نبين لك حاصل كلام الاشاعرة فى الرؤية لتعرف ان هذا الرجل مع فضيلته قد اخذ التعصب عين بصيرته فنقول ذهب السوفسطائية الى نفى حقائق الاشياء فهم يقولون ان حقيقة كل شىء ليست حقيقته فالنار ليست بالنار والماء ليس بالماء و يجوز ان تكون حقيقة الماء حقيقة النار و حقيقة الماء حقيقة الهواء و ليس لشىء حقيقة ما فيلزمهم ان تكون النار التى نشاهدها لا تكون نارا بل ماء و هواء او غير ذلك و هذا هو السفسطة و يجر هذا الى ارتفاع الثقة من المحسوسات و تبطل به الحكمة الباحثة عن معرفة الاشياء .

واما حاصل كلام الاشاعرة فى مبحث الرؤية و غيرها مما ذكره هذا الرجل فهو ان الاشياء الموجودة عندهم انما تحصل و توجد بارادة الفاعل المختار وقدرته التى هى العلة التامة لوجود الاشياء فاذا كانت القدرة هى العلة التامة فلا يكون وجود شىء واجبا عند حصول الاسباب الطبيعية ولا يكون شىء مفقودا بحسب الوجود عند فقدان الاسباب والشرائط ، ولكن جرت عادة الله تعالى فى الموجودات ان الاشياء تحصل عند وجود شرائطها وتنعدم عند انعدامها فهذه العادة فى الطبيعة جرت مجرى الوجوب فالشىء الذى له شرائط فى الوجود يجب تحققه عند وجود تلك الشرائط وانتفاؤه عند انتفائها بحسب ماجرى من العادة ، وان كان ذلك الشىء بالنسبة الى القدرة غير واجب لا فى صورة التحقق لتحقق الشرائط ولا فى صورة الانتفاء لانتفائها ، بل جاز فى العقل تحقق الشرائط وتخلف ذلك الشىء وجاز تحققه مع انتفاء الشرائط اذ لم يلزم منه محال عقلى ، وذلك بالنسبة الى قدرة المبدأ الذى هو الفاعل المختار ، مثلا الرؤية التى نباحث فيها لها شرائط وجب تحققها عند تحققها وامتنع وقوعها عند فقدان الشرائط كل ذلك بحسب ماجرى من عادة الله تعالى

فى خلق بعض الموجودات بايجاده عند وجود الاسباب الطبيعية دون انتفائها، فعدم تحقق الرؤية عند وجود الشرائط وتحققها عند فقدان الشرائط محال عادى لانه جار على خلاف عادة الله تعالى وان كان جائزا عقلا اذا جعلنا قدرة الفاعل وارادته علة تامة لوجود الاشياء، هذا حاصل مذهب الاشاعرة، فيامعشر الاذكياء اين هذا من السفسطة واذا عرفت هذا سهل عليك جواب كل ما اورده هذا الرجل فى هذه المباحث من الاستبعادات والتشنيعات .

واما جواب الامام الرازى فهو واقع بازاء الاستبعاد فانهم يستبعدون ان الحديدة المحماة الخارجة من التنور يجوز عقلا ان لاتحرق شيئا فذكر الامام وجه الجواز عقلا بخلق الله تعالى عقيب الخروج من التنور برودة فى تلك الحديدة فيكون جوابه صحيحا والله اعلم بالصواب ،

واما قوله (ان المتنازع فيه ان الجسم الذى فى غاية الحرارة يلمسه الانسان الصحيح البنية السليم الحواس حال شدة حرارته ولايحس بتلك الحرارة فان اصحابه يجوزون ذلك) فنقول فيه قد عرفت آنفا ماذكرناه من معنى هذا التجويز وانه لاينا فى الاستحالة عادة فهم لا يقولون ان هذا ليس بمحال عادة ولكن لايلزم منه محال عقلى كاجتماع الوجود والعدم فيجوز ان تتعلق به القدرة الشاملة الالهية ويمنع الحرارة عن التأثير ومن انكر هذا فلينكر كون النار بردا وسلاما على ابراهيم .

واقول

ماذكره من مغايرة الاشاعرة للسوفسطائية فى خصوصيات الاقوال لاينافى مشابهتهم لهم فى مخالفة الضرورة كما هو مطلوب المصنف رحمه الله، فالمراد انهم مثلهم فى انكار المحسوسات الضرورية وغلطهم فيها غلطا بينا يستوضحه كل ذى عقل ، و اما ماذكره فى بيان مذهب الاشاعرة فهو تكرير لما سبق وقد عرفت ان قولهم بنفى سببية الاسباب الطبيعية واقعا وجواز تخلف المسببات عنها و جواز وجود المسببات بدونها مخالف للضرورة ومستلزم لعدم صحة الحكم على الجسم بالحدوث وعلى المركب بالامكان الى غير ذلك مما سبق ،

مع ان تجويز رؤية الاعمى وسماع الاطرش العادمين لقوتى البصر والسمع مستلزم لجواز قيام العرض بلا معروض وهو محال وفرض قوة اخرى يجعل النزاع لفظيا و هو ليس كذلك ، فلا يمكن تخلف المسبب عن سببه الطبيعى ولا وجوده بدونه بلامنافاة فى ذلك لعموم القدرة لاعتبار الامكان فى محلها كما سبق فكما لايصح تعلقها بايجاد شريك البارى سبحانه وبالجمع بين الوجود والعدم لايصح تعلقها بالمسبب بدون السبب المفروض السببية .

واما مايظهر منه من كون القدرة علة تامة لوجود الاشياء فخطأ ظاهر لاستلزامه قدم الحادثات اوحدوث القدرة ، ولما انكر الاشاعرة علية الاسباب الطبيعية والحال انها من اظهر احوال الموجودات لزمهم نفى الثقة بالموجودات البديهية من المحسوسات وغيرها ودخلوا فى السوفسطائية المخالفين للبديهة،

واما ماذكره فى توجيه جواب الرازى فمنحل الى انه اقناعى خارج عن محل الكلام وانت تعلم ان مثله لايقع فى بحث العلماء ،

واما قوله (ومن انكر ذلك فلينكر كون النار برداً وسلاما على ابراهيم) فمدفوع بان صريح الآية الكريمة صيرورة النار برداً كما فى فرض الرازى فلادخل لها بمطلوبه من عدم تأثيرها للاحراق حال حرارتها .

الوجود ليس علة تامة فى الرؤية

قال المصنف عطر الله ضريحه

(المبحث الخامس) فى ان الوجود ليس علة تامة فى الرؤية، خالفت الاشاعرة كافة العقلاء ههنا وحكموا بنقيض المعلوم بالضرورة فقالوا ان الوجود علة كون الشىء مرئيا فجوزوا رؤية كل شىء موجود سواء كان فى حيزام لاوسواء كان مقابلا ام لافجوزوا ادراك الكيفيات النفسانية كالعلم والقدرة و الشهوة و اللذة و غير النفسانية مما لايناله البصر كالروائح والطعوم والاصوات والحرارة والبرودة وغيرها من الكيفيات الملموسة ولاشك ان هذا مكابرة للضروريات فان كل عاقل يحكم بان الطعم انما يدرك بالذوق لا بالبصر ،

والروائح انما تدرك بالشم لا بالابصار، والحرارة وغيرها من الكيفيات الملموسة انما تدرك باللمس لا بالبصر، والصوت انما يدرك بالسمع لا بالبصر، و بالجملة فالعلم بهذا الحكم لا يقبل التشكيك وان من شكك فيه فهو سوفسطائى، ومن اعجب الاشياء تجويزهم عدم رؤية الجبل الشاهق فى الهواء مع عدم الساتر و ثبوت رؤية هذه الاعراض التى لا تشاهد ولا تدرك بالبصر، وهل هذا الامر يغفل قائله .

وقال الفضل

اعلم ان الشيخ ابا الحسن الاشعرى استدل بالوجود على اثبات جواز رؤية الله تعالى وتقرير الدليل كما ذكر فى المواقف وشرحه انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر، ونرى الجوهر ايضا لانا نرى الطول والعرض فى الجسم وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف و ان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هى رؤية الجواهر التى تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما و ذلك لتحققها عند الوجود و انتفائها عند العدم و لولا تحقق امر يصحح حال الوجود غير حال العدم لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح، وهذه العلة لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز ، ثم نقول هذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما لكن الحدوث عدمى يصلح للعلة فاذن العلة المشتركة الوجود ، فانه مشترك بينهما وبين الواجب ، فعلة صحة الرؤية متحققة فى حق الله تعالى، فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب.

ثم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم كما ذكره هذا الرجل والشيخ الاشعرى يلتزم هذا ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشىء تحقق الرؤية له وانا لا نرى هذه الاشياء التى ذكرناها بجرى العادة من الله تعالى بذلك اى

بعدم رؤيتها فان الله تعالى جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فيها ولايمتنع ان يخلق الله فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ، والخصوم يشددون عليه الانكار و يقولون هـذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ليس هذا الانكار الااستبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية والحقائق والاحكام الثابتة المطابقة للواقع لاتؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الاهواء وشوائب التقليدات .

ثم من الواجب فى هذا المقام ان يذكر حقيقة الرؤية حتى يبعد الاستبعاد عن الطبايع السليمة، فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى التى هى الرؤية بالضرورة ، و هذه الحالة المغايرة الزائدة ليست هى تأثر الحاسة فقط كما حقق فى محله بل هى حالة اخرى يخلقها الله تعالى فى العبد شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات و كما ان البصيرة فى الانسان تدرك الاشياء ومحلها القلب كذلك البصر يدرك الاشياء ومحلها الحدقة فى الانسان و يجوز عقلا ان يكون تلك الحالة تدرك الاشياء من غير شرط و محل و ان كان يستحيل ان يدرك الانسان بلا مقابلة وباقى الشروط عادة فالتجويز عقلى والاستحالة عادية كما ذكرنا مرارا فاين الاستبعاد اذا تامله المنصف ومآل هذا يرجع الى كلام واحد قدمناه

واقول

لايخفى ان دليل الاشعرى قدتكرر ذكره فى كتبهم واستفرغ القوم و سعهم فى تصحيحه فلم ينفعهم حتى اقر محققوهم بعدم تمامه ، فهذا شارح المواقف بعد ترويجه بما امكن والايراد عليه ببعض الامور قال :« وفى هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها ادنى تأمل فاذن الاولى ماقدقيل من ان التعويل فى هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر» و قال التفتازانى فى شرح المطالع بعدما اطال الكلام فى اصلاحه « والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلى » واقر القوشجى فى شرح التجريد بورود بعض الامور عليه مما لايمكن دفعها ، وكذلك الرازى فى كتاب الاربعين على مانقله عنه السيد السعيد ره ، فحينئذ يكون ذكر الفضل له بدون اشارة الى ذلك تلبيسا موهما لاعتباره عند اصحابه بل يكون نقصا فيهم اذ يعتمدون على مالايصلح ان يسطر فضلا ان يعتبر، و لنشر الى بعض مايرد عليه فنقول يرد عليه :

(اولا) ان دعوى رؤية الجواهر الفردة التى هى الاجزاء التى لاتتجزأ مبنية على ثبوتها وعلى تركب الجسم منها لامن الهيولى والصورة وهو باطل لان الجزء الواقع فى وسط التركيب اما ان يحجب الاطراف عن التماس اولا ، فعلى الاول لابدان يلاقى كلامنها بعضه فتلزم التجزئة ، وعلى الثانى يلزم التداخل وهو محال وعدم زيادة الحجم وهو خلاف المطلوب و بعبارة اخرى الوسط اما ان يلاقى الاطراف بكله او ببعضه اذلايلاقى بعضادون بعض فالاول يقتضى التداخل وعدم زيادة الحجم والثانى يقتضى التجزئة ،والا خيران ينافيان التأليف من الوسط والاطراف وقد ذكر شيخنا المدقق نصير الدين قدس سره وغيره من العلماء وجوها كثيرة لابطال الجوهر الفرد فلتراجع .

و(ثانيا) انه لوسلم ثبوت الجواهر الفردة والتركيب منها فاثبات رؤيتها كماصرح به الدليل موقوف على بطلان كون الطول و العرض عرضين قائمين باكثر من جزء واحد لاستلزامه قيام العرض الواحد بمحلين ، وانت تعلم انه ان ريد لزوم قيام العرض بتمامه فى كل واحد من المحلين فهو ممنوع وان اريد لزوم قيامه بمجموع المحلين فمسلم ولابأس به

و(ثالثا) انه لوسلم رؤية الجواهر كالاعراض فتخصيص العلة بحال الوجود محل نظر بناء على مذهبهم من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار فتصح رؤية المعدوم كالموجود و دعوى ضرورة امتناع رؤية المعدوم عقلا فلاتصلح لان تتعلق بها ارادة الله تعالى و قدرته صحيحة لكن عند نادونهم اذ ليس امتناع رؤية المعدوم بأظهر من امتناع رؤية العلم والارادة والروائح والطعوم ونحوها من الكيفيات الموجودة وقد انكروا امتناع رؤيتها.

و(رابعاً) انه لوسلم ان العلة هى الوجود فلانسلم انه باطلاقه هو العلة بل يمكن ان تكون العلة هى الوجود المقيد بالحدوث الذاتى او الزمانى اوبالامكان او بمايثبت معه شروط الرؤية وان قلنا ان بعض هذه الامور عدمى لانها قيود والقيد خارج ويمكن ايضا ان تكون علة رؤية العرض هى وجوده الخاص به لاالمطلق وكذا بالنسبة الى رؤية الجوهر فلايلزم صحة رؤية البارى سبحانه ، و دعوى اناقد نرى البعيد و ندرك له هوية من غير ان ندرك انه جوهر اوعرض فيلزم ان يكون المرئى هو المشترك بينهما لانفسهما

وان تكون العلة مشتركة ايضا بينهما باطلة لمنع ماذكره من لزوم كون المرئى هو المشترك و ذلك لاحتمال تعلق الرؤية بنفس المرئى بخصوصه الان ادراكه فى البعد اجمالى ولوسلم تعلقها بالمشترك فهو لايستلزم ان تكون العلة المشتركة هى الوجود المطلق بل يحتمل ان تكون هى المقيد بالامكان والحدوث اونحوهما كماعرفت .

و لواعرضنا عن هذا كله وعن سائر مايورد على هذا الدليل فلاريب ببطلانه لمخالفته للضرورة القاضية بامتناع رؤية بعض الموجودات كالكيفيات النفسانية والروائح والطعوم فليس هو الاتشكيكا فى البديهى.

واماما ذكره من حقيقة الرؤية ففيه ان تلك الحالة الحاصلة عند التغميض انماهى صورة المرئى و محلها الحس المشترك اوالخيال لاالباصرة وهى موقوفة على سبق الرؤية فحينئذ ان كانت رؤية الله سبحانه ممتنعة فقد امتنعت هذه الحالة والافلاحاجة الى تكلف اثبات هذه الحالة وجعلها هى محل النزاع ، ولوسلم انها غير موقوفة عليها بناء على انه اراد مايشبه تلك الحالة الحاصلة عند التغميض لانفسها فنحن لانحكم عليها بالامتناع عادة بدون الشرائط كما حكم هو عليها لانها كما زعم شبيهة بالبصيرة فى ادراك المعقولات فكيف تمتنع بدون الشرائط، مع أنها ليست محل النزاع ألبتة بل محله الرؤية المعروفة كما يرشد اليه دليل الاشعرى السابق فان من تأمله عرف انه اراد الرؤية المعروفة ولذا احتاج الى جعل العلة للرؤية هى الوجود ليتسنى له دعوى امكان رؤية الله تعالى، والافلو اراد رؤية اخرى غيرها لم يكن لاثبات كون الوجود علة للرؤية المعروفة دخل فى تجويز رؤية اخرى عليه سبحانه لكن القوم لمارأوا بطلان دليل الاشعرى بالبداهة وفساد مذهبه بالضرورة التجؤا فى خصوص المقام الى ذكر معنى للرؤية لايعرفون حقيقته والى جعله محلا للنزاع من دون ان يخطر فى الصدر الاول ببال المتنازعين فشوشوا كلماتهم وشوهوا وجه الحقيقة .

هل يحصل الادراك لمعنى فى المدرك

قال المصنف طيب الله مثواه

(**المبحث السادس**) فى ان الادراك ليس لمعنى والاشاعرة خالفت العقلاء فى ذلك وذهبوا مذهبا غريبا عجيبا لزمهم بواسطته انكار الضروريات ، فان العقلاء باسرهم قالوا ان صفة الادراك تصدر عن كون الواحد مناحياً لا آفة فيه، والاشاعرة قالوا ان الادراك انما يحصل لمعنى حصل فى المدرك فان حصل ذلك المعنى فى المدرك حصل الادراك وان فقدت جميع الشرائط، وان لم يحصل لم يحصل الادراك وان وجدت جميع الشرائط ، وجاز عندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شأن الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهو عليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل حال وجوده، فان الواحد منا يدرك جميع الموجودات بادراك يجرى مجرى العلم فى عموم التعلق وحينئذ يلزم تعلق الادراك بالمعدوم وبان الشىء سيوجد وبان الشىء قد كان موجودا، وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق و الشم واللمس والسمع لانه لافرق بين رؤية الطعوم والروائح و بين رؤية المعدوم، وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى كذا العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح، وايضا يلزم ان يكون الواحد منا رائياً مع الساتر العظيم البقة ولا يرى الفيل العظيم ولا الجبل الشاهق مع عدم الساتر على تقدير ان يكون المعنى قد وجد فى الاول وانتفى فى الثانى، وكان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وعندهم ان كل موجود يصح رؤيته ، ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون بمعنى آخر، واى عاقل يرضى لنفسه تقليد من يذهب الى جواز رؤية الطعم والرائحة والبرودة والحرارة و الصوت بالعين وجواز لمس العلم والقدرة والطعم والرائحة والصوت باليد وذوقها باللسان وشمها بالانف وسماعها بالاذن ، و هل هذا الا مجرد سفسطة و انكار المحسوسات ولم يبالغ السوفسطائية فى مقالاتهم هذه المبالغة .

وقال الفضل

الظاهر انه استعمل الادراك واراد به الرؤية و حاصل كلامه ان الاشاعرة يقولون ان الرؤية معنى يحصل فى المدرك ولا يتوقف حصوله على شرط من الشرائط ، وهذا ماقدمنا

ذكره غير مرة وبينا ماهو مرادهم من هذا الكلام، ثم ان قوله (وجاز عندهم بسبب ذلك ادراك المعدومات لان من شان الادراك ان يتعلق بالمدرك على ماهو عليه فى نفسه وذلك يحصل فى حال عدمه كما يحصل حال وجوده) استدلال باطل على معنى مخترع له فان كون الرؤية معنى يحصل فى الرائى لايوجب جواز تعلقها بالمعدوم بل المدعى انه يتعلق بكل موجود كما ذكر هو فى الفصل السابق و اما تعلقه بالمعدوم فليس بمذهب الاشاعرة ولايلزم من اقوالهم فى الرؤية ، ثم ماذكره من ان العلم باستحالة رؤية الطعوم والروائح ضرورى مثل العلم باستحالة رؤية المعدوم فقد ذكرنا انه ان راد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع وان اراد العادية فمسلم والاستبعاد لايقدح فى الحقائق الثابتة بالبرهان ، ثم ماذكر من انه على تقدير كون المعنى موجودا كان يصح منا ان نرى ذلك المعنى لانه موجود وكل موجود يصح رؤيته ويتسلسل لان رؤية المعنى انما تكون لمعنى آخر ، فالجواب ان العقل يجوز رؤية كل موجود و ان استحال عادة فالرؤية اذا كانت موجودة يصح ان ترى نفسها لا برؤية آخرى فانقطع التسلسل كما ذكر فى الوجود على تقدير كونه موجودا فلا استحالة فيه ولا مصادمة للضرورة ، ثم ماذكره من باقى التشنيعات والاستبعادات قد مر جوابه غير مرة ونزيد جوابه فى هذه المرة بهذين البيتين :

وذى سفه يواجهنى بجهل و اكره ان اكون له مجيبا
يزيد سفاهة و ازيد حلما كعود زاده الاحراق طيبا

واقول

لاريب ان بحث المصنف هنا عام لجميع الاحساسات الظاهرية ولايخص الرؤية كما يشهد له قوله (وان يدرك ذلك بجميع الحواس من الذوق والشم واللمس والسمع) وقوله (وجواز لمس العلم والقدرة) و هو ايضا لم يستعمل فى هذا المبحث لفظ الادراك الا بالمعنى المطلق، فالمصنف قصد بهذين القولين التنصيص على غير الرؤية دفعا لتوهم اختصاص المبحث بها ، ومع ذلك وقع الفضل بالوهم، كما توهم ايضا انه اراد ان الادراك معنى يحصل فى المدرك ، و الحال انه اراد ان الادراك يحصل لاجل معنى فى المدرك ، و حاصل مقصوده انهم قالوا ان الادراك يحصل فى الحيوان لاجل معنى فيه كالحياة ،

ولاريب ان من شأن الادراك ان يتعلق بالشيء على ماهو عليه فى نفسه ولا يتقيد الشيء بالوجود ونحوه الا لاجل تلك الشروط السابقة وهم لا يعتبرونها، فيجرى الاحساس بمقتضى مذهبهم مجرى العلم فى عموم التعلق فاذا حصل المعنى فى الشخص لزم صحة تعلق الرؤية ونحوها بالمعدوم وبان الشيء سيوجد الى غير ذلك ، مع انه بمقتضى مذهبهم من احالة كل شيء الى ارادة الفاعل المختار يلزم ايضا جواز ادراك المعدوم بجميع الحواس الظاهرية كما جاز رؤية العلم والقدرة ونحوهما، فظهر ان مانسبه المصنف اليهم من جواز ادراك المعدومات لازم لهم من اقوالهم واراد بالنسبة اليهم النسبة بحسب مايلزمهم و ان لم يقولوا به ظاهرا.

ثم انه اراد بقوله (لافرق بين رؤية الطعوم والروائح وبين رؤية المعدوم وكما ان العلم باستحالة رؤية المعدوم ضرورى) الى آخره دفع استبعاد نسبة جواز رؤية المعدوم اليهم وحاصله ان رؤية الطعوم والروائح مستحيلة عقلا بالضرورة كرؤية المعدوم بلا فرق فاذا التزموا بجواز رؤية الطعوم و نحوها مكابرة ومخالفة لضرورة العقل و العقلاء لم يستبعد منهم القول بجواز رؤية المعدوم ،وبهذا تعرف ان ماذكره الفضل فى جوابه بقوله (قد ذكرنا انه ان اراد بهذه الاستحالة العقلية فممنوع) الى آخره لاربط له بكلامه اللهم الا ان يريد الجواب بدعوى الفرق بين الاستحالتين بان استحالة رؤية الطعوم عادية واستحالة رؤية المعدوم عقلية فيكون قد كابر ضرورة العقل من جهتين من جهة دعوى الفرق ومن جهة اصل القول بان استحالة رؤية الطعوم ونحوها عادية .

واما ماأجاب به عن التسلسل فمع عدم ارتباطه بمراد المصنف غير دافع للتسلسل، اما عدم ارتباطه به فلانه فهم تسلسل الرؤية بان تتعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية له بناء منه على انه اراد بالمعنى الرؤية كما سبق وقد عرفت بطلانه و ان مراده بالمعنى هو الامر الذى لاجله يحصل الادراك فيكون مراده بالتسلسل بناء على هذا هو تسلسل هذه المعانى لا الرؤية كما هو واضح من كلامه،وأما انه غير دافع له فلان التسلسل الواقع فى الرؤية انما هو من حيث صحة تعلق رؤية برؤية لامن حيث و جوب التعلق فلا يندفع الا بانكار هذه الصحة لا باثبات صحة رؤية الرؤية بنفسها التى لاتنافى التسلسل فى الرؤية المختلفة على انه لامعنى لصحة رؤية الرؤية بنفسها للزوم المغايرة بين الرؤية

الحقيقية والمرئى لان تعلق امر بآخر يستدعى الاثنينية بالضرورة .

واما ما نسبه الى القوم من انهم دفعوا التسلسل فى الوجود بان الوجود موجود بنفسه لا بوجود آخر فلا ربط له بالمقام لانهم ارادوا به عدم حاجة الوجود الى وجود آخر حتى يتسلسل فكيف يقاس عليه رؤية الرؤية بنفسها نعم يمكن الجواب عن اشكال هذا التسلسل بان اللازم هو التسلسل فى صحة تعلق الرؤية برؤية آخرى الى مالا نهاية له والصحة امر اعتبارى والتسلسل فى الاعتباريات ليس بباطل لانه ينقطع بانقطاع الاعتبار لكن القول بصحة رؤية الرؤية مكابرة لضروره العقل .

واما مااستشهد به من البيتين فلا يليق بذى الفضل الا الاعراض عن معارضته

انه تعالى لا يُرى

قال المصنف اعلى الله درجته

(المبحث السابع) فى انه تعاله يستحيل ان يُرى خالفت الاشاعرة كافة العقلاء فى هذه المسئلة حيث حكموا بان الله تعالى مرئى للبشر اما الفلاسفة والامامية فلكارنهم لرؤيته تعالى ظاهر ولاشك فيه، واما المشبهة والمجسمة فانهم انما جوزوا رؤيته تعالى لانه جسم وهو مقابل للرائى فلهذا قالوا بامكان رؤيته تعالى ولو كان تعالى مجردا عندهم لحكموا بامتناع رؤيته ، فلهذا خالفت الاشاعرة باقى العقلاء وخالفوا الضرورة ايضا فان الضرورة قاضية بان ماليس بجسم ولاحال فى جسم ولا فى جهة ولامكان ولا حيز ولايكون مقابلا ولا فى حكم المقابل فانه لايمكن رؤيته ، ومن كابر فى ذلك فقد انكر الحكم الضرورى وكان فى ارتكاب هذه المقالة سوفسطائيا وخالفوا ايضا آيات الكتاب العزيز الدالة على امتناع رؤيته تعالى فانه قال عز من قائل **لاتدركه الابصار** تمدح بذلك لانه ذكره بين مدحين فيكون مدحا لقبح ادخال مالا يتعلق بالمدح بين مدحين فانه لايحسن ان يقال فلان عالم فاضل ياكل الخبز زاهد ورع واذا تمدح بنفى الابصار له كان ثبوته له نقصاً والنقص عليه تعالى محال ، وقال تعالى فى حق موسى **لن ترانى** ولن للنفى المؤبد واذا امتنعت الرؤية فى حق موسى ع ففى حق غيره اولى، وقال تعالى :**فقد سالوا موسى**

اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو جازت رؤيته لم يستحقوا الذم ولم يوصفوا بالظلم، واذا كانت الضرورة قاضية بحكم ودل محكم القرآن ايضا عليه فقد توافق العقل والنقل على هذا الحكم ، وقالوا بخلافه وانكروا مادلت الضرورة عليه وماقاد القرآن اليه، ومن خالف الضرورة والقرآن كيف لايخالف العلم النظرى والاخبار وكيف يجوز تقليده والاعتماد عليه والمصير الى اقواله و جعله اماما يقتدون به وهل يكون اعمى قلباً ممن يعتقد ذلك، واى ضرورة تقود الانسان الى تقليد هؤلاء الذين لم يصدر عنهم شيء من الكرامات ولاظهر عنهم ملازمة التقوى والانقياد الى مادلت الضرورة عليه وقطعت به الآيات القرانية ، بل اعتمدوا مخالفة نص الكتاب وارتكبوا ضد مادلت الضرورة عليه ، ولوجاز ترك ارشاد المقلدين و منعهم من ارتكاب الخطأ الذى ارتكبه مشائخهم ان انصفوا لم نطول الكلام بنقل هذه الطامات، بل اوجب الله تعالى علينا اهداء العامة لقوله تعالى : **و لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون. فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها .**

وقال الفضل

ذكر فى هذا المبحث خلاف الناس فى رؤية الله تعالى وماختص به الاشاعرة من اثباتها مخالفة للباقين وذكرانهم خالفوا الضرورة لانه لايمكن رؤية ماليس بجسم فقد علمت ان الرؤية بالمعنى الذى ذكرناه ليست مختصة بالاجسام ولاتشترط بشرط لكن جرى فى العادة اختصاصها بالجسم المقابل و قد علمت ان الله تعالى ليس جسما ولا فى جهة و يستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة ونحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد فى الاحاديث الصحيحة وان يحصل لهوية العبد بالنسبة اليه هذه الحالة المعبر عنها بالرؤية فمن عبر عن الرؤية بما ذكرناه وجوز حصوله فى حقه تعالى على الوجه المذكور فاين هو من المكابرة ومخالفة الضرورة ، ثم ان مااستدل به على عدم جواز الرؤية من قوله تعالى (لاتدركه الابصار) فان الادراك فى لغة العرب هو الاحاطة الا ترى فى قوله تعالى (قال اصحاب موسى انا لمدركون) فلاشك انه يريد به الاحاطة واما الادراك بالمعنى المرادف للعلم فهو من اصطلاحات الحكماء لاان فى كلام العرب يكون الادراك بمعنى العلم والاحساس ، ولاشك ان الاحاطة به نقص فيكون نفيه مدحا

والرؤية التى نثبتها ليست احاطة، ثم الاستدلال بجواب موسى وهو قوله تعالى (لن ترانى) لما سأل الرؤية ولن للنفى المؤبد فامتنعت الرؤية فى حق موسى ففى حق غيره من باب الاولى فقد اجاب عنه الاشاعرة بمنع كونه للنفى المؤبد وعندى انه للنفى المؤبد وهذا ظاهر على من يعرف كلام العرب ، ولكن التأبيد المستفاد منه بحسب مدة الحياة مثلا اذا قال احد لغيره لن اكلمك فلا شك انه يقصد التأبيد فى زمن حياته لا التأبيد الحقيقى الذى يشمل زمان الآخرة وهذا معلوم فى العرف فالمراد بلن ترانى نفى الرؤية فى مدة الدنيا وهذا لا ينافى رؤية موسى فى الاخرة، وكذا فى قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان المراد منه نفى التمنى مدة الحياة للعلم بان اليهود فى الاخرة يتمنون الموت للتخلص من عذاب الاخرة ، ثم ماذكره من اعظام الله تعالى سؤال الرؤية من اليهود فى القرآن والذم لهم بذلك السؤال ولو جاز ذلك لما استحقوا الذم بالسؤال فالجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا ولهذا نسبهم الى الظلم ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما منعهم حين طلبوا امرا ممتنعا و هو ان يجعل لهم آلها ، فلما علمت ان العقل لا ينافى صحة رؤية الله تعالى و النصوص لا تدل على نفيه فقد تحققت ان ما ادعاه هذا الرجل من دلالة الضرورة والنص وتوافقهما على نفى الرؤية دعوى كاذبة خاطئة، ولولا ان الكتاب غير موضوع لبسط الدلائل على المدعيات الصادقة الاشعرية بل هو موضوع للرد على ماذكر من القدح والطعن عليهم لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها ماتحير به ألباب العقلاء لرزانتها ومكان رصانتها ولكن لا شغل لنا فى هذا الكتاب الا كسر طامات ذلك الرجل ومزخرفاته وبالله التوفيق .

ثم انه سنح لى بعد التامل فى مسئلة الرؤية ان المنازعة فيها قريبة بالمنازعات اللفظية وهذا شىء ما اظن سبقنى اليه احد من علماء السلف وذلك ان المعتزلة ومن تابعهم من الامامية من نفاة الرؤية يذكرون فى معنى الحديث المشهور وهو قوله ص (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) ان المراد الانكشاف التام العلمى الذى لم يحصل فى هذه النشأة الدنيوية وسيحصل هذا الانكشاف فى النشأة الثانية ، و الاشاعرة المثبتون للرؤية ذكروا ان المراد بالرؤية حالة يخلقها الله فى الحى و لا تشترط بضوء و لا مقابلة ولا غير هما من الشرائط ثم ذكر الشيخ الاشعرى فى ادراكات الحواس الظاهرة انها علم

بمتعلقاتها فالابصار الذى هوعبارة عن الادراك بالباصرة يكون علما بالمبصرات و ليست الرؤية الاادراكا بالباصرة فعلى هذاتكون الرؤية علما خاصاو انكشافاً تاماًغاية الامرانه حاصل من هذه الحاسة المخصوصة ، فظهر اتفاق الفريقين على ان رؤية الله تعالى التى دلت عليهاالاحاديث هى العلم التام والانكشاف الكامل و بقى النزاع فى محل حصولها فكما يجوزان يكون محل حصول هذاالانكشاف قلبا فليجوز المجوز ان يكون محله عضوا آخر هوالبصر فيرتفع النزاع بالكلية والله اعلم .

واقول

قدسبق ان الرؤية بالمعنى الذى ذكره ليست محل النزاع بوجه وقد احد ثوه فرارا ممالزمهم من الاشكالات ، وانما محل النزاع هوالرؤية المعروفة كماعرفته من دليل الاشعرى على انهم اذا اقروا بامتناع رؤية البارى سبحانه فقد امتنع هذا المعنى لماسبق من ان الصورة الحاصلة عندالتغميض انماتكون بعدالرؤية ومن توابعها ومحلها الحس المشترك اوالخيال ، فلاوجه للقول بامكانها دون الرؤية ،ولوفرض انهم ارادوامعنى ليس هوالرؤية المعروفة ولاموقوفاعليها فنحن لانعرفه ولااظنهم يعرفونه فكيف يقع النزاع بيننا و بينهم فيه كمالانحكم بامتناعه عقلا اوعادة قبل المعرفة و اماما اورده الفضل على الاية الاولى من ان الادراك فى اللغة الاحاطة وان النقص من جهتها والمدح لنفيها ففيه انه لاشاهدله فى كتب اللغة والآثار العربية بل الظاهر خلافه فان الجدار محيط بالدار والصندوق محيط بمافيه ولايقال انهما مدركان لهما،وعن الصحاح ان معنى ادركته بصرى رأيته ، ولعله لانه لا يفهم من الادراك الاالرؤية اذاقرن بالبصر ، وان كان بمعنى اللحاق كمالا يفهم منه الاالسماع اذاقرن بآلة السمع وقيل ادركته باذنى ولايفهم منه الاالاثر الحواس الاخر اذاقرن بشىء منها.

و اماماستدل به من قول تعالى (انالمدركون) فليس فى محله لان الادراك فيه هواللحاق فمعنى مدركون ملحوقون وقدأقر فى المواقف وشرحها و التفتازانى فى شرح المقاصد بان الادراك بمعنى اللحاق ، لكن زعموا ان اللحاق و الوصول يقتضى الاحاطة فيكون الادراك فى الاية بمعنى الرؤية المحيطة ولااعرف وجها للاقتضاء والا ستلزام ، نعم استشهد لذلك فى شرح المقاصد بقوله (ولذايصح رايت القمر وما ادركه بصرى

لاحاطة الغيم به و لا يصح ادركه بصرى و ما رأيته) و هو بظاهره غير تام لانه ان حصل الغيم والحاجب عن القمر لم يصح ايضا رأيته كما لايصح ادركه بصرى وان لم يحصل الحاجب صح ان يقال رايته وادركه بصرى معا، على ان اخذ الاحاطة فى معنى الادراك بقوله سبحانه (لاتدركه الابصار) غير متصور سواء اريد الاحاطة بحقيقة المرئى وماهيته ام بجوانبه و باطنه اذليس من شان الابصار احدى هاتين الاحاطتين حتى يتمدح تعالى بنفى احاطة الابصار به هذه الاحاطة ، على ان احاطة الابصار بجوانب المرئى انما تكون مع صفائه كالزجاج فاذا فرض ان الله سبحانه نفاها عنه وجعلها نقصا فى حقه و هى اشبه بالكمال فرؤيته بلا احاطة اولى بالانتفاء لانها لاتكون الا مع كثافة المرئى .

هذا وقد اورد القوم على الاستدلال بالآية بامور أخر (الاول) ماعن الفخر الرازى وهو ان التمدح انما يحصل بنفى الرؤية اذا كانت جائزة عليه تعالى وكان قادرا على منع الابصار عن رؤيته تعالى كالمدح بنفى الظلم والعبث فتدل الاية على جواز رؤيته تعالى لا على امتناعها ،و(فيه) ان اعتبار ذلك انما يتم فيما يرجع الى الفعل لانه لايصح المدح فيه الا مع امكانه و القدرة عليه لتعلقه بالقصد واما مايرجع الى الذات و الصفات الذاتية فلا كالعلم و القدرة والوحدانية، ولذا يصح تمدحه تعالى بانه لاشريك له ولا ولد له مع عدم جواز جعله للشريك والولد وعدم تعلق قدرته بهما ويصح تمدحه بانه غير عاجز مع عدم جواز العجز عليه وعدم تعلق قدرته به (الثانى) انه لو صح المدح بنفى الرؤية لامتناعها لصح مدح المعدوم به وهو باطل و كذا الكيفيات النفسانية و نحوها مما تمتنع رؤيتها عندكم ، و(فيه) انه انما تمدح بمجموع الامرين اعنى انه يدرك الابصار ولاتدركه فان ذلك مختص به كما تمدح فى آية اخرى بقوله (وهو يُطعم ولايطعم) مع ان مدحه تعالى بامتناع رؤيته لايستلزم صحة مدح غيره به وان ثبت له فانه تعالى يمدح بانه جبار متكبر و لايصح مدح غيره به على ان المطلوب لايتوقف على اختصاص المدح به تعالى (الثالث) ان اللام فى الابصار ان كانت للعموم كان النفى فى قوله تعالى (لاتدركه الابصار) موجبا لسلب العموم وهو سلب جزئى، و ان كانت اللام للجنس كان قوله (لاتدركه الابصار) سالبة مهملة وهى فى قوة الجزئية و نحن نقول بموجب الجزئية لان الكفار لايرونه تعالى فى الاخرة اجماعا بل نقول تخصيص البعض بالنفى يدل على الثبوت للبعض الاخر فتكون الاية حجة لنا لا علينا،

ولوسلم ان مدلول الاية عموم السلب فلانسلم عمومه فى الاحوال والاوقات حتى فى يوم القيامة ،و (فيه) ان الجمع المحلى باللام ظاهر فى العموم بلاريب فيتعين الوجه الاول كماان النسبة نسبتان ايجابية وسلبية وخصوصهما وعمومهما تابعان لخصوص متعلقهما وعمومه بلافرق بينهما الاان النفى قديتوجه الى نفس العموم لاالنسبة فيفيدسلب العموم لكنه اجنبى عن قوله سبحانه (لاتدركه الابصار) فلايرادبه الاعموم السلب كغيره من الايات المستفيضة كقوله تعالى (وما الله يريدظلما للعالمين) ، (وما ربك بظلام للعبيد) ، (و ماهى من الظالمين ببعيد) ، (ولاتكن للخائنين خصيما) ، (ولايفلح الساحرون) ، (لايخاف لدى المرسلون) الى غيرذلك ممالايحصى ، وقداقر التفتازانى بذلك فقال فى شرح المقاصد عندالكلام فى قوله تعالى (لاتدركه الابصار) كون الجمع المعرف باللام فى النفى لعموم السلب هوالشايع فى الاستعمال حتى لايوجد مع كثرته فى التنزيل الا بهذا المعنى وهواللائق بالمقام كمالايخفى ،وقال فى شرح المطول فى بحث تعريف المسندالية باللام فى شرح قول الماتن واستغراق المفرد اشمل:«وبالجملة فالقول بان الجمع المحلى باللام يفيد تعلق الحكم بكل واحدمن الافراد مثبتاكان او منفيا مماقرره الائمة وشهد به الاستعمال وصرح به صاحب الكشاف فى غيرموضع» على ان مقابلة قوله تعالى (لاتدركه الابصار) بقوله (وهويدرك الابصار) المفيد للعموم دالة على ارادة العموم فى الاول ايضا لان المقصود به الامتياز و الافتخار على كل بصر، ولوسلم ان اللام للجنس فلامعنى لجعل قوله تعالى (لاتدركه الابصار) سالبة مهملة لان وقوع الجنس فى حيز النفى اظهر فى ارادة العموم مع ان مازعمه المعترض من ان تخصيص البعض بالنفى يفيد الاثبات للبعض الاخر باطل بالضرورة ،فان قولنا ماقام بعض الناس لايدل على قيام البعض الاخر واما عدم تسليمه لعموم الاحوال والاوقات فليس فى محله لحكم العقل بان الاطلاق فى مورد البيان و عدم القرينة على التقييد يفيد العموم والالنافى الحكمة لاسيما فى مقام المقابلة و اظهار الامتياز على العام.

واماما اورده على الاية الثانية من ان لن تفيد التأبيد المقيد بمدة الحياة ففيه ان التقييد بهامنتف وضعا بالضرورة وغيرثابت بالقرينة لعدمها ظاهرا فينبغى الحكم بالتأبيد بلاقيد كماهو الظاهر ، على ان النفى اذاتعلق بالمطلق افاد نفيه مطلقا وهذا بخلاف قوله تعالى (لن يتمنوه ابدا) فان القرينة فيه على التأبيد فى الدنيا موجودة وهى قوله تعالى

(بماقدمت ايديهم)فانه دال على انهم يخافون فى الدنيا الموت فيها فلايتمنونه بالتقديمهم مايستحقون به العذاب فى الاخرة على انه يكفى هنا القرينة العقلية وهى ماذكره الخصم من القطع بانهم يتمنون الموت فى الاخرة تخلصا من العقاب (فان قلت) غاية مايدل عليه قوله تعالى (لن ترانى) هو نفى الرؤية خارجا ومدعاكم امتناعها ذاتا (قلت)اذا ثبت تأبيد النفى ثبت بطلان قول الاشاعرة بالرؤية فى الاخرة وهو من المطلوب ، على ان المراد بالنفى هنا الامتناع بقرينة قول موسى ص بعد الافاقة (سبحانك) فانه للتنزيه والتنزيه عن الرؤية دليل على انها نقص فتمتنع كماستعرفه ان شاءالله.

واما ما اجاب به عن الاية الثالثة من ان الاستعظام انما هو لطلبهم الرؤية تعنتا وعناداً ، ففيه(اولا) ان الاستعظام انما هو ظاهر العظم السؤال المعبر عنه فى الاية باكبر من ذلك و (ثانيا) ان استدلال المصنف بالاية ليس من جهة الاستعظام حتى يقال انه لاجل التعنت بل من حيث ذمهم و نسبتهم الى الظلم بطلبهم الرؤية ولايكون طلبهم ظلما الا بكون الرؤية نقصا ممتنعا عليه تعالى، ودعوى انها لو كانت ممتنعة لمنعهم موسى من طلبها كما منعهم من جعل الالهة ، باطلة لجواز علمه بعدم امتناعهم بمنعه فى المقام او انه منعهم فلم يمتنعوا كمايقربه اصرارهم و قولهم (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) ولو كان منعه مؤثرا فيهم لمنعهم من طلب الرؤية حتى لو كانت ممكنة لعلمه بانها لاتقع فى الدنيا .

واما ماتحمس به من قوله (لذكرنا من الدلائل العقلية على صحة الرؤية بل وقوعها) فانه كلام لايحتمل الصدق وفيه ازراء بحق اشياخه فانهم افنوا اعمارهم ولم يـاتوا بما يمكن ان يذكر بصورة الدليل الا ماحكوه عن الاشعرى كماسمعت وقد جعلوه هم وغيرهم هدفا لسهام النقد ،على انهم انما يستدلون به للامكان فكيف يأتى بالادلة العقلية على الوقوع ومن العجيب انه بعدما تحمس هذه الحماسة مدّ يد المسالمة وحمل قول المتخاصمين على العلم التام الا ان محله العين ، فان اراد بالعلم التام بالله سبحانه والانكشاف الكامل له انكشاف حقيقته تعالى فنحن لانقول به ولااظن اصحابه يرتضونه، وان اراد به العلم التام بوجوده وصفاته فنحن نقول به وكذلك اصحابه لكن حمل الرؤية عليه بعيد بل مقطوع بخلافه لاسيما وهذا العلم لايختص بالمؤمن بل يثبت فى القيمة للمؤمن والكافر بلافرق فكيف يحمل عليه كلامهم واخبارهم الدالة على انكشافه سبحانه للمؤمنين خاصة ، وما

نسبه الى الاشعرى من ان ادراك الحواس الظاهرة علم بمتعلقاتها فمسامحة اوسفسطة واما مانسبه الى الامامية من حملهم لماسماه حديثا مشهورا على الانكشاف الكامل التام فهو فرية عليهم اذلا يخطر ببال احدمنهم اعتباره حتى يحتاج الى التأويل والحمل

هذاوينبغى التعرض لادلة الاشاعرة و ابطالها تتميما للفائدة ،فنقول استدلوا على مذهبهم بالعقل وقد تقدم بما فيه ، وبالنقل وهوامران :

(الاول) ما يدل على امكان الرؤية وهوقوله تعالى حكاية عن موسى ع (قال ربى ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى) والحجة به من جهتين (الاولى) ان موسى ع سال الرؤية لنفسه ولو امتنعت لماسألها .

(واجيب عنه) بامور احسنها انه انما سألها على لسان قومه ، ويشهد لصحته امور (الاول) الايات الدالة على طلبهم لها من موسى ع (الثانى) قوله فى هذه الاية (سبحانك) فانه ظاهر فى تنزيه الله عن الرؤية وهو يقتضى كونها نقصا ممتنعا عليه سبحانه فاذا كان عالما بكونها نقصا لم يجز ان يكون قد سألها من نفسه واحتمال عدم علمه بالنقص قبل السؤال لوتم بالنسبة الى موسى كان لنا لاعلينا لانه لايصلح حينئذ الاستدلال بسؤاله الرؤية على انه يكفينا علمه فى ثانى الحال بامتناع الرؤية واذا قال (سبحانك) ، (الثالث) قوله تعالى حكاية عن موسى ع «قال ربى لوشئت اهلكتهم من قبل وايای اتهلكنا بما فعل السفهاء منا» فان المراد بمافعل السفهاء هوسؤال الرؤية كما عن جماعة من المفسرين (فان قلت) على هذا كان ينبغى ان يقول ارهم ينظرون اليك (قلت) انما قال ارنى لانه أثبت لظلمهم واقوى حجة عليهم لانهم اذا استحقوا نزول الصاعقة بمجرد تسببهم بطلب الرؤية والحال ان سائلها لنفسه موسى وهوالمقرب عندالله تعالى ، فكيف لوطلبها لهم وليس سؤاله تقريراً للباطل بل هو نوع من بيان الامتناع بلحاظ ما يتعقبه من اخذ الصاعقة الكاشف عن كون طلب الرؤية ظلما فتمتنع .

(الجهة الثانية) انه تعالى علق الرؤية على امر ممكن فى نفسه وهواستقرار الجبل والمعلق على الممكن ممكن (وفيه) منع الكبرى اذا كان المقصود مجرد فرض الطرفين اواحدهما لا الحقيقة ولوسلمنا ها فيحتمل ان يكون استقرار الجبل ممتنعا بالغير وهو كاف فى صحة تعليق الممتنع عليه ، و لذلك صح العكس و تعليق الممكن بالذات على

الممتنع فى قوله تعالى «لوكان فيهما الهة الاالله لفسدتا» على انه يكفى فى صحة التعليق على الممكن امكان الرؤية فى اعتقاد السائلين ليترتب عليه معرفة الامتناع بالعقاب على السؤال الذى هو ادل من القول ، مضافا الى قول موسى بعد ذلك (سبحانك) الدال على الامتناع كما عرفت .

(الامر الثانى) مادل على وقوع الرؤية وهو آيات واخبار عندهم اما الايات فهى قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ، و قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) حيث حقر الكفار وخصهم بالحجب فكان المؤمنون غير محجوبين و هو معنى الرؤية ، وقوله تعالى (للذين احسنوا الحسنى وزيادة) لان المراد بالزيادة الرؤية كما رواه صهيب عن النبى ص وذهب اليه كثير من المفسرين ، و اما الاخبار فروايات كثيرة حتى قال القوشجى روى حديث الرؤية احد و عشرون رجلا من كبار الصحابة

و (فيه) انه بعد ما قام الدليل العقلى على امتناع رؤيته سبحانه يجب التصرف فى الظواهر كما فى قوله تعالى (وجآء ربك والملك صفا صفا) ، لاسيما وقد اقر الخصم و غيره بانهم لايقولون بالرؤية المعهودة القائمة بالشرائط التى هى المستفادة من تلك الظواهر فيلزم التصرف فيها عند الفريقين ولا معين لحملها على المعنى الذى زعموه ، لاسيما وهو الى الان لم يعرف ماهو ولم يحك الاستعمال عليه فى مورد ، على ان اخبارهم ليست حجة علينا خصوصا وجلها او كلها مطعون باسانيدها عندهم و مجرد الرواية عن صحابى لاتثبت روايته لها ، مع أنهم ان كانوا امثال ابى هريرة فباب الطعن اوسع ،

واما الاية الاخيرة فلا ظهور لها فى المدعى والرجوع فى تفسيرها الى رواية صهيب عمل بالرواية وقد عرفت مافيه ،

واما الاية الثانية فظاهرها الحجب عن الله تعالى بلحاظ المكان و هو غير مراد قطعا لان الله سبحانه لايحويه مكان ولا معين لارادة الحجب عن الرؤية حتى يلزم عدم حجب المؤمنين عنها ، بل يحتمل كما هو الاقرب ارادة الحجب عن رحمته ومحل القرب المعنوى منه ،

واما الاية الاولى فيمكن ان تكون فيها ناظرة بمعنى منتظرة كما هو المروى عن امير المؤمنين ع ونسب الى مجاهد والحسن و سعيد بن جبير و الضحاك ، و اورد عليه

اولا بانكار استعمال النظر بمعنى الانتظار لاسيما مع التعدية بالى ، و ثانيا بان انتظار النعمة غم فلا يقع فى الجنة. والجواب عن الاول ان انكار الاستعمال لايلتفت اليه مع نص علمآء اللغة على الوقوع كصاحب القاموس وعن الصحاح وغيره وقد وردبه الكتاب العزيز وغيره قال تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون . انظرونا نقتبس من نوركم . غير ناظرين اناه) وقال الشاعر .

وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح

وقال آخر

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

فان المرادبه الانتظار لمناسبة المقام ولو اريد به الرؤية لعداه الى سجال بالى كماقيل. والجواب عن الثانى انه لاغم فى انتظار النعم لمن يتيقن بحصولها عند ارادته وطوع مشيته بل ذلك زيادة فى نعيمه على انه لم يظهر من الاية ان النظر فى الجنة فلعله يوم القيمة كمايناسبه مابعدهاوهوقوله تعالى (ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة) ، ولو سلم ان ناظرة ليس بمعنى منتظرة فلايتجه استدلالهم بالاية لان النظر تأمل العين للشيء لاالرؤية كما فى القاموس و غيره ، ولذا يتحقق بدون الرؤية قال تعالى (وتراهم ينظرون اليك وهم لايبصرون) مع انه قال تراهم ينظرون و الرؤية لاترى و انما يرى تأمل العين و تقليب الحدقة ، وايضا يقال نظرت الى الهلال فرايته ولوكان النظر بمعنى الرؤية لما صح تفريعهاعليه ،وايضا يصح وصف النظر بما لاتوصف به الرؤية كالشزر والخشوع ونحوهمافلايكون بمعناها ، فحينئذ لاتدل الاية على تعلق الرؤية به تعالى ، و(دعوى) ان النظروان لم يكن بمعنى الرؤية ولا يستلزمها الا ان تأمل عيونهم وتقليب احداقهم الى ربهم يدل على رجائهم رؤيته تعالى فيلزم ان تكون ممكنة وان لم تلزم فعليتها اذلوكانت نقصا عليه تعالى وممتنعة لنهوا عن التأمل اليه (باطلة) لان صريح الاية ان نظرهم اليه تعالى نعمة و فائدة لهم ومن الواضح ان التأمل ليس بنفسه نعمة وفائدة فلا بداما من حمل النظر اليه تعالى على رؤيته فيكون مجازا فى المفرد ويثبت مطلوبهم اومن حذف مضاف اى ناظرة الى نعمة ربها و ثوابه فيكون مجازاً فى الحذف ، ولا معين للاول بل المتعين الثانى لتعديته بالى اذلوكان بمعنى الرؤية لتعدى بنفسه

رعاية للمعنى ، فمع هذه الامور كلها كيف يمكنهم الاستدلال بالاية والحال انه يكفينا فى منع دلالتها انها على تقدير ظهورها فى الرؤية تكون ظاهرة فى الرؤية المعروفة ذات الشرائط الخاصة و هم لايقولون بها كما ذكروا فلا بدمن حمل النظر فى الاية على امر آخر ولا معين للمعنى الذى يدعونه .

هذا وقد نسب القوشجى الى اميرالمؤمنين ع ان المعنى ناظرة الى ثواب ربها فمن الغرائب اعراضه عنه بعد النسبة واخذه بغيره فاذا تركوا قول عالم علم الكتاب وباب مدينة علم النبى ص وعديل القرآن الذى امروا بالتمسك به فنحن لرواية صهيب وابى هريرة وامثالهما اترك .

واعلم ان استدلال القوم على الامكان والوقوع بالظواهر التى لاتفيد اليقين ليس فى محله مالم يثبت الامكان بدليل يقينى فتكون مؤيدة له لان احتمال الامتناع مادام باقيا لاترفعه الظواهر الظنية والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فلا وجه للاستدلال بالظواهر لمن عجز عن اثبات الامكان بدليل عقلى اوضرورة كالرازى والتفتازانى و شارح المواقف وغيرهم ونحن لما اثبتنا الامتناع بضرورة العقل ساغ لنا الاستدلال بالظواهر تأييداً لحكم العقل .

العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

قال المصنف قدس الله نفسه

(المسئلة الثانية) فى النظر وفيه مباحث (الاول) ان النظر الصحيح يستلزم العلم . الضرورة قاضية بأن كل من عرف ان الواحد نصف الاثنين وان الاثنين نصف الاربعة فانه يعلم ان الواحد نصف نصف الاربعة و هذا الحكم لايمكن الشك فيه ولا يجوز تخلفه عن المقدمتين السابقتين وانه لايحصل من تينك المقدمتين ان العالم حادث وان النفس جوهر و ان الحاصل اولا اولى من حصول هذين ، و خالفت الاشاعرة كافة العقلاء فى ذلك فلم يوجبوا حصول العلم عند حصول المقدمتين ، و جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لايحصل ولا فرق بين حصول العلم

بان الـواحد نصف نصف الاربعة عقيب قولنا الـواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة وبين حصول العلم بان العالم محدث اوان النفس جوهر اوان الانسان حيوان اوان العدل حسن عقيب قولنا الواحد نصف الاثنين و الاثنان نصف الاربعة واى عاقل يرضى لنفسه اعتقاد ان من علم ان الواحد نصف الاثنين والاثنين نصف الاربعة يحصل له علم ان العالم محدث ، وان من علم ان العالم متغير وان كل متغير محدث يحصل لـه العلم بان الواحد نصف نصف الاربعة وان زيداً ياكل ولا يحصل له العلم بان العالم محدث، وهل هذا الاعين السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان حصول العلم الذى هو النتيجة عقيب النظر الصحيح بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه قادر مختار فلا يجب عنه صدور شيء منها ولا يجب عليه ،ولاعلاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار و الرى بعد شرب الماء فليس للمماسة و الشرب مدخل فى وجود الاحراق والرى بل الكل واقعة بقدرته واختياره تعالى ، فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة وكذا الحال فى سائر الافعال و اذا تكرر صدور الفعل منه وكان دائما اواكثرياً يقال انه فعله باجراء العادة و اذا لم يتكرر اوتكرر قليلا فهو خارق العادة اونادر، ولاشك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى مؤثر ولا مؤثر الا الله فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولاعلية وهو دائم اواكثرى فيكون عاديا ، هذا مذهب الاشاعرة فى هذه المسئلة وقد بينا فيما سبق ان المراد من العادة ماذا ، فالخصم اما ان يقول ان استلزام النظر الصحيح للعلم واجب و تخلفه عنه محال عقلا فهذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط فلايكون التخلف محالا عقلا، و ان اراد الوجوب عادة بمعنى استحالة التخلف عادة وان جاز عقلا فهذا عين مذهب الاشاعرة كما بينا ، واماقوله ان الاشاعرة جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا فافتراء محض لان من قال بالاستلزام عادة على حسب ماذكرناه من مراده لم يكن قائلا بكونه اتفاقيا كماصوره هو فى الامثلة على شاكلة طاماته وترهاته ، وكأنه

لم يفرق بين اللزوم العادى و كون الشيء اتفاقيا اويفرق ولكن يتعامى ليتيسر له التشنيع والتنفير والله العالم .

واقول

قد عرفت مماسبق فى المبحث الثانى من المسئلة الاولى انه لوقلنا باستناد الممكنات كلها الى الله تعالى بلاواسطة وانكرنا العلاقة و السببية بين الحوادث المتعاقبة خارجا او طبعا لزم عدم الحكم على الجسم بالحدوث ولاعلى المركب بالامكان ولزم جواز وجود العرض بلامعروض و الجسم بلامكان و كلها باطلة الى غير ذلك ممامر ، و منه يعلم مافى قوله لامؤثر الاالله تعالى كماسيأتى توضيحه ان شآء الله تعالى .

واما قوله (فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة) فان اراد به ان له ان يوجد المماسة بدون الاحراق مع كون النار والمماس لها على طبيعتهما فممنوع اذليس محلا للقدرة لكونه محالا وان اراد به ان له الايجاد مع تغيير الطبيعة فمسلم ولكنه خارج عن محل الكلام كما ان ايجاد الاحراق بلامماسة ان اراد به الاحراق المطلق فمسلم و ان اراد به الاحراق الذى ينشأ بشخصه من النار فممنوع ، ولايخفى ان التوقف على الاسباب لاينا فى القدرة لان المقدور بالواسطة مقدور كما ان وجوب المسبب بعد اختيار السبب لاينافى القدرة والاختيار فظهر وجوب العلم بالنتيجة عند حصول النظر الصحيح ، وقوله (هذا باطل لامكان عدم التفطن للنتيجة مع حصول جميع الشرائط) واضح البطلان لانه ان اراد بالشرائط الاعم من شرائط القياس و شرائط العلم من العقل والحياة وعدم النوم و الغفلة فامكان عدم التفطن مع اجتماع الشرائط من اظهر المحالات ، و ان اراد بها خصوص شرائط القياس فامكان عدم التفطن مسلم لكن اعتبار وجود شرائط العلم مفروغ عنه فى كلام كل مباحث بمثل المقام .

واما ماذكره من ان نسبة المصنف الى الاشاعرة انهم جعلوا حصول العلم عقيب المقدمتين اتفاقيا افتراء محض فغريب اذلم يرد المصنف بكون الحصول اتفاقيا الحصول فى بعض الاوقات دون بعض بل اراد به الحصول بلالزوم لانه قال اتفاقيا يمكن ان يحصل و ان لايحصل فوصف الاتفاقى بمايمكن حصوله وعدمه لا بالحصول فى وقت دون آخر وهو صريح فيما

قلنا على انه لو اراد بالحصول الاتفاقى الحصول فى بعض الاوقات لم يبعد عن الصدق لان الخصم لم يجعل فى اول كلامه حصول العلم بعد النظر دائميا ، بل قال هو دائم او اكثرى كما هو عين كلام شارح المواقف فانه نقل لفظ المواقف و شرحها بعينه من قوله بنآء الى قوله فيكون عاديا و حينئذ فاى الامرين اراده المصنف يكون ما صوره من الامثلة و اردا عليهم وهو ظاهر .

النظر واجب بالعقل لا بالسمع

قال المصنف طاب رمسه

(المبحث الثانى) فى ان النظر واجب بالعقل ، الحق ان مدرك وجوب النظر عقلى لاسمعى وان كان السمع قددل عليه ايضا بقوله تعالى (قل انظروا) ، وقال الاشاعرة قولا يلزم منه انقطاع حجج الانبيآء وظهور المعاندين عليهم وهم معذورون فى تكذيبهم مع ان الله تعالى قال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) فقالوا انه واجب بالسمع لا بالعقل وليس يجب بالعقل شىء ألبتة فيلزمهم افحام الانبيآء واندحاض حجتهم ، لان النبى اذا جاء الى المكلف فأمره بتصديقه و اتباعه لم يجب ذلك عليه الا بعد العلم بصدقه اذ بمجرد الدعوى لا يثبت صدقه بل ولا بمجرد ظهور المعجزة على يده مالم ينظم اليه مقدمات منها ان هذه المعجزة من عند الله تعالى فعلها لغرض التصديق ومنها ان كل من صدقه الله فهو صادق ، لكن العلم بصدقه حيث يتوقف على هذه المقدمات النظرية لم يكن ضروريا بل يكون نظريا ، فللمكلف ان يقول لا اعرف صدقك الا بالنظر ، والنظر لا افعله الا اذا وجب علىّ وعرفت وجوبه ، ولم اعرف وجوبه الا بقولك ، وقولك ليس بحجة علىّ قبل العلم بصدقك ، فتنقطع حجة النبى ولا يبقى له جواب يخلص به فتنتفى فائدة بعثة الرسل حيث لا يحصل الانقياد الى اقوالهم و يكون المخالف لهم معذورا ، و هذا هو عين الالحاد والكفر نعوذ بالله منه ، فلينظر العاقل المنصف هل يجوز له اتباع من يؤدى مذهبه الى الكفر ، و انما قلنا بوجوب النظر لانه دافع للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة .

وقال الفضل

اعلم ان النظر فى معرفة الله واجب بالاجماع والاختلاف فى طريق ثبوته فعند الاشاعرة طريق ثبوته السمع لقوله تعالى (انظروا) ولان معرفة الله واجبة اجماعا وهى لاتتم الا بالنظر ومالا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب ومدرك هذا الوجوب هو السمع كما سيتحقق بعد هذا ، واما المعتزلة ومن تبعهم من الامامية فهم ايضا يقولون بوجوب النظر لكن يجعلون مدركه العقل لا السمع و يعترضون على الاشاعرة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء و عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة كما ذكره من الدليل ، والجواب من وجهين (الاول) النقض وهو ان ماذكرتم من افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعى الذى هو مذهبنا و الوجوب العقلى الذى هو مذهبكم ، فما جوابكم فهو جوابنا و انما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فوجوبه ليس ضروريا بل بالنظر فيه والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة و اجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان مالا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا مالم يجب ولا يجب مالم انظر فيتوقف كل واحد من وجود النظر مطلقا و وجوبه على الاخر (لا يقال) انه يمكن ان يكون وجوب النظر فطرى القياس فيضع النبى للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف و يفيده العلم بذلك يعنى بوجوب النظر ضرورة فيكون الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه (لانا نقول) كونه فطرى القياس مع توقفه على ماذكر تموه من المقدمات الدقيقة الانظار باطل ، و على تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر فللمكلف ان لا يستمع اليه والى كلامه الذى اراد تنبيهه به ولا يا ثم بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شىء اصلا فلا يمكن الدعوة و اثبات النبوة وهو المراد بالافحام.

و (الجواب الثانى) الحل وهو ان يقال ـ اذا قال المكلف لا اعرف صدقك الا بالنظر والنظر لا افعله الا اذا وجب على وعرفت وجوبه ـ ان الوجوب عليك محقق بالشرع فى نفس الامر ، ولكن لا يلزم ان تعرف ذلك الوجوب، فان قال الوجوب موقوف على علمى به ، قلنا لا يتوقف اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور فليس الوجوب فى نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب، فان قال

مالم اعرف الوجوب لم انظر، قلنا ماذا تريد بالوجوب الذى مالم تعرفه لم تنظر ، فان قال اريد بالوجوب مايكون ترك الواجب به اثماً وفعله ثوابا ، قلنا قد اثبت الشرع حيث قلت بالثواب والاقبطل قولك ووجوبه لااعرفه الابقولك فاندفع الافحام ، وان قال اردت بالوجوب مايكون ترك الواجب به قبيحا لايستحسنه العقلاء ويترتب عليه المفسدة فيرجع الى استحسان العقل ، قلنا فانت تعرف هذا الوجوب اذا راجعت العقلاء وتاملت فيه بعقلك فان كل عاقل يعرف ان ترك النظر فى معرفة خالقه مع بث النعم قبيح و فيه مفسدة فبطل قوله ولم انظر مالم اعرف الوجوب واندفع الافحام .

(لايقال) هذا الوجه الثانى هو عين الحسن والقبح العقليين وليس هذا مذهب الاشاعرة بل هذا اذعان لمذهب المعتزلة ومن تابعهم (قلنا) لانا نقول ليس هذا من الحسن والقبح اللذين وقع فيهما المنازعة اصلا لان الحسن والقبح بمعنى تعلق المدح و الثواب والذم والعقاب هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وعند المعتزلة عقلى واما الحسن والقبح بمعنى ملائمة الغرض ومنافرته وترتب المصلحة والمفسدة عليهما فهما عقليان بالاتفاق، وهذا من ذلك الباب ، وسنبين لك هذا المبحث فى فصل الحسن والقبح ان شآء الله تعالى، ثم اعلم انا سلكنا فى دفع لزوم الافحام مسلكا لم يسلكه قبلنا احد من السلف واكثر من اطلعنا عليه من كلامهم لم يفد دفع الافحام كما هو ظاهر على من يراجع كلامهم والله العالم. اذا عرفت هذا علمت ان الافحام مندفع على تقدير القول بالوجوب الشرعى فى هذا المبحث فاين الانجرار الى الكفر والالحاد، ثم ان من غرائب طامات هذا الرجل انه اورد شبهة على كلام الاشاعرة وهى مندفعة بادنى تأمل ، ثم رتب عليه التكفير و التفسيق ، وهذا غاية الجهل والتعصب وهو رجل يريد ترويج طاماته ليعتقده القلندرية والاوباش ورعاع الحلة من الرفضة والمبتدعة .

واقول

ان الجواب النقضى انما يتوجه اذا كان الدليل العقلى على الوجوب نظريا اوضروريا محتاجا الى تنبيه واما اذا كان ضروريا غنيا عن التنبيه فلا كالدليل الذى ذكره المصنف فان المقدمة الاولى منه وهى (ان النظر دافع للخوف) وجدانية لان النظر اما ان يحصل به القطع المؤمن للقاطع او يوجب الامان من جهله لو لم يقطع لان النظر غاية المقدور ،

والمقدمة الثانية وهي (ان دفع الخوف واجب) ضرورية اولية لاتحتاج الى التنبيه كالاولى (فان قلت) اين الخوف حتى يوجب دفعه (قلت) لاريب ان كل عاقل يحتمل بالضرورة ان له رباً لازم العبادة وانه يعاقبه بجهله فيه وترك النظر في معرفته والاخلال بعبادته فيحصل له الخوف بالضرورة فيحتاج الى النظر و يجب عليه عقلا .

ولايخفى ان الخصم اخذ هذا الجواب النقضي بعينه من المواقف وشرحها من غير تدبر بعدم انطباقه على المورد لان المصنف ذكر لوجوب النظر دليلا ضروريا وماذكره في المواقف دليل آخر نظري ، فرأى الخصم ان صاحب المواقف ذكر جوابا سماه نقضيا فاخذه بلفظه من غير معرفة بعدم انطباقه على الدليل الذي في الكتاب وانه لايكون نقضا عليه وانما يكون نقضا على مابينه في المواقف ، ثم انه قد ذكر في المواقف نظير الدليل البديهي المذكور وجعله دليلا على وجوب المعرفة عقلا لاعلى وجوب النظر فقال « المعرفة دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وهواى الخوف ضرر ودفع الضرر عن النفس واجب » ولو قال المعرفة دافعة للخوف و دفع الخوف واجب بالضرورة لكان اولى .

و اما ماذكره في الحل فيرد عليه امور (الاول) ان قوله «الوجوب عليك محقق بالشرع في نفس الامر» كلام غير نافع وهو الذي اقتصر عليه علماء الاشاعرة لان تحقق وجوب النظر في الواقع وان لم يتوقف على العلم لكن لايؤثر في لزوم اطاعة المكلف له مالم يعلمه فان من لايعرف الوجوب يكون معذورا في مخالفته وترك النظر فيلزم الافحام، ولو ادعيت عدم المعذورية عقلاً في مخالفة الوجوب الشرعي الواقعي بمجرد احتمال المكلف له رجعت الى حكم العقل وصار المحرك للمكلف على النظر هو العقل لا الشرع، وبالجملة انما يرتفع الافحام بعلم المكلف بالوجوب لا بمجرد وجوده في الواقع، وقول مدعي النبوة لايفيده العلم فلا يرتفع الافحام بخلاف الدليل العقلي فانه يثبت الوجوب ويفيد العلم به فيرتفع الافحام .

(الثاني) انه لايلزم من قول المكلف اريد بالوجوب مايكون ترك الواجب به اثما وفعله ثوابا ان يكون مثبتا للشرع مذعنا به لان استعمال اللفظ في معنى لايستلزم اعتقاد المستعمل بالمعنى بل يكفيه سماعه له مستعملا به عند اهل الشرع فاذا اراده

صح كلامه من غير اعتقاد به ولزم الافحام .

(الثالث) ان نتيجة قوله (وان قال اردت بالوجوب ما يكون الواجب به قبيحا) الى آخره ان يكون الوجوب عقليا وحينئذ لوتم لايكون جوابا حليا عن اشكال الافحام بناء على الوجوب الشرعى ، فظهران زيادة الخصم على جواب الاشاعرة بقوله (فان قال مالم اعرف الوجوب لم انظر) الى آخر جوابه زيادة لاغية لاتنفع الاشاعرة لاشتمالها على مقدمتين اولاهما لاتدفع الافحام والثانية تجعل الوجوب عقليا كما عرفته فى الامرين الاخيرين ، واعلم ان دليل المصنف العقلى كما يثبت وجوب النظر لمعرفة الله تعالى يثبت وجوب النظر لمعرفة النبى الاان وجه الخوف مختلف ولا يبعد ان المصنف اراد الامرين كما هوظاهر من كلامه والله العالم .

المعرفة واجبة بالعقل

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل. الحق ان وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وان كان السمع دل عليه لقوله تعالى (فاعلم انه لااله الاالله) لان شكر النعمة واجب بالضرورة و آثار النعمة علينا ظاهرة فيجب علينا ان نشكر فاعلها ، و انما يحصل بمعرفته ، و لان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف و دفع الخوف واجب بالضرورة ، و قالت الاشاعرة ان معرفة الله واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه لان معرفة الايجاب تتوقف على معرفة الموجب فان من لانعرفه بشىء من الاعتبارات ألبتة نعلم بالضرورة انا لانعرف انه اوجب ، فلواستفيدت معرفة الموجب من معرفة الايجاب لزم الدور المحال ، وايضا لوكانت المعرفة انما تجب بالامر لكان الامر بها اما ان يتوجه الى العارف بالله تعالى او الى غير العارف والقسمان باطلان ، فتعليل الايجاب بالامر محال ، اما بطلان الاول فلانه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال، واما بطلان الثانى فلان غير العارف بالله يستحيل ان يعرف ان الله قد أمره و ان امتثال امره واجب ، واذا استحال ان يعرف ان الله تعالى

قد امره وان امتثال امره واجب استحال امره والالزم تكليف مالايطاق، وسياتى بطلانه ان شآء الله تعالى .

و قال الفضل

لابد فى هذا المقام من تحرير محل النزاع اولا ، فنقول وجوب معرفة الله تعالى الذى اختلف فيه هل انه مستفاد من الشرع او العقل ان اريد به الاستحسان وترتب المصلحة فلا يبعد ان يقال انه مستفاد من العقل لان شكر المنعم موقوف على معرفته والشكر واجب بهذا المعنى بالعقل و لانزاع للاشاعرة فى هذا ، وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلاشك انه مستفاد من الشرع لان العقل ليس له ان يحكم بمايوجب الثواب عند الله والمعتزلة يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان فى العقل ولكن الشرع كاشف عنهما ففى المذهبين لابد وان يوجد من الشرع اما لكونه حاكما اولكونه كاشفا، فكل مايرد على الاشاعرة فى هذا المقام بقولهم ان الشرع حاكم بالوجوب دون العقل يرد على المعتزلة بقولهم ان الشرع كاشف للوجوب ، لان فى القولين لابد من الشرع ليحكم اويكشف. ثم ماذكر من ان معرفة الله دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب بالضرورة فنحن نقول فيه بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح فى الافعال ومايتفرع عليهما من الوجوب والحرمة وغيرهما نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلتم الشعور به سببا له من الاختلاف وغيره ، ودعوى ضرورة الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور فى الاكثر فان اكثر الناس لايخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس فيما ذكروا ان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا ، و ان سلم حصول الخوف فلا نسلم ان العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اذ قد يخطىء فلا يقع العرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر ،ثم ماذكر من لزوم الدور مندفع بان وجوب المعرفة بالشرع فى نفس الامر لايتوقف على معرفة الايجاب فى نفس الامر فلايلزم الدور ، ثم ماذكر من ان المعرفة لاتجب الا بالامر والامر اما ان يتوجه الى العارف او الغافل وكلاهما باطل ، فنقول فى جوابه المقدمة الثانية القائلة بان تكليف غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به لان الغافل من لايفهم الخطاب اولم يقل له انك مكلف فتكليف

غير العارف ليس من المحال فى شىء والله اعلم.

واقول

لايخفى ان معنى الوجوب هو لزوم الفعل وعبر بعضهم بطلب الفعل مع المنع من الترك وهذا ممالايشتبه فى نفسه على احد ولافى كونه هو دون غيره محل النزاع ، فاى وجه لتركه والترديد فى معنى الوجوب بين امرين لاربط لهما بالمقصود اللهم الا ان يريد الترديد فى سبب الوجوب العقلى و دليله لافى معناه فهو حسن اذا كان غرضه من الشق الاول فى الترديد تسليم الدليل الاول الذى استدل به المصنف مع ارادة الخصم بالاستحسان هو الاستحسان على وجه اللزوم لكن دعوى تسليم الاشاعرة لهذا الدليل وعدم النزاع لهم فى وجوب شكر النعم غير صحيحة لاسيما اذا اريد به اثبات وجوب المعرفة عقلا فانهم انكروا وجوب المعرفة عقلاكما سمعت وانكروا وجوب شكر المنعم عقلا مدعين اولا انه تصرف فى ملك الغير فلا يجوز بدون اذنه و ثانيا انه لووجب عقلا فان كان لالفائدة يلزم العبث و ان كان لفائدة اما فى الدنيا و انه مشقة اوفى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها .

ويرد على الاول انهم ان ارادوا بملك الغير الجوارح والقوى المدركة ففيه ان الله سبحانه انما خلقها ليتصرف بها صاحبها الا ان يثبت منع الشرع فى مورد فيستثنى، وان ارادوا به افعال العبد فهى عندهم مخلوقة لله تعالى فلا تصرف للعبد فيها على ان الاصل الاباحة عند الشك كما حقق فى اصول الفقه ، و يرد على الثانى انا نختار انه لفائدة الشاكر سواء قلنا انها فى الدنيا لان المشقة لايلتفت اليها فى جنب الفائدة كيف ولا تحصل فائدة غالبا بدون مشقة ام فى الاخرة لان العقل مستقل بها وحاكم بالثواب عند الله تعالى كماستعرف ان شآء الله تعالى .

واما قوله (وان اريد به مايوجب ترتب الثواب والعقاب فلا شك انه مستفاد من الشرع) فهو خارج عن المقام لان الكلام انما هو فى اصل الوجوب العقلى و دليله ولا ربط له بمسئلة استحقاق الثواب والعقاب على طاعة التكاليف الشرعية و مخالفتها كما ان قولنا بالاستحقاق لايتوقف على كشف الشرع بالضرورة ،وكيف كان فان اقر الخصم بوجوب

معرفة الله تعالى عقلا وان العقل ملزم للانسان بالمعرفة و ان لم يعرف الشرع، لوجوب شكر النعم عقلا الموقوف على المعرفة فهو المطلوب ولكن اصحابه لايعترفون به و ان انكر ذلك تبعا لاصحابه فما هذه التفاصيل الخارجة عن المقصود والاغاليط التى لايعرف معناها ولانتيجة لها الاتشويش الكلام وتلبيس الحق ، ومن جملة الخبط فى كلامه قوله (والمعتزلة يوافقون اهل السنة فى ان الحسن والقبح بهذا المعنى مركوزان فى العقل) فان حق العبارة ان يقول ثابتان بالشرع بدلا عن قوله مركوزان فى العقل لان الاشاعرة لايقولون بالثواب والعقاب عقلا.

و اماما ما اجاب به عن الدليل الثانى الذى ذكره المصنف فهو عين لفظ المواقف وشرحها من قوله نحن نقول بعد تسليم الى قوله فيكون الخوف حينئذ اكثر ويرد عليه :

(اولا) ان منع حصول الخوف بدعوى عدم شعور الناس بسببه وهو الاختلاف خطأ ظاهر سواء اراد المصنف بالاختلاف الاختلاف فى وجود الله تعالى ام فى ان لهذه النعم منعما، وذلك لان الاختلاف فى الامرين اظهر الوجدانيات والمشاهدات و ابين محال الخلاف فى الديانات فكيف يمكن ان لايشعر به الناس ، نعم ربما لايبالى الناس بالجهل ومقتضى الخوف وهو امر آخر .

و(ثانيا) ان تقييد المنعم بانه قد طلب الشكر عليها خطأ آخر لمنافاته لمذهبنا وهم يريدون حكاية دليلنا فانا نقول ان وجوب شكر المنعم عقلى لاشرعى وانما الشرع مؤكد

و(ثالثا) ان عدم تسليم كون العرفان الحاصل بالنظر دافعا للخوف لاحتمال فساد النظر خطأ ثالث لان كل قاطع لايتصور حين قطعه انه مخطىء ولا يحتمل فساد نظره اذ يرى انه قد انكشف له الواقع والالم يكن قاطعا فكيف لايرتفع خوفه وان كان مخطئاً فى نفس الامر والواقع ، بل عرفت فى المبحث السابق ان النظر دافع للخوف و ان لم يؤد الى القطع لانه غاية المقدور (فان قلت) المقصود ان من يريد النظر يحتمل اندعلى تقدير قطعه يكون مخطئاً فلايكون الاقدام على النظر مؤمنا من الخطأ ودافعا للخوف حتى يجب (قلت) انه وان احتمل ذلك الاانه يعلم بانتفاء الخوف معه لعلمه بكون القاطع معذورا وان اخطا فالانسان بدون النظر فى خوف ومع النظر يحصل له الامان لعلمه

بانه اما ان يحصل له القطع اولا وعلى التقديرين يكـون معذورا آمنا لان ذلك غاية مقدوره .

و اما ماذكره فى دفع الدور فلا ربط له بقدمتى الدور اللتين ذكرهما المصنف، لان الاولى قائلة ان معرفة الايجاب متوقفة على معرفة الموجب والثانية قائلة ان معرفة الموجب متوقفة على معرفة الايجاب وصريح ماذكره الفضل منع توقف وجوب المعرفة على معرفة الايجاب وهو اجنبى عن المقدمتين .

واما ماذكره بالنسبة الى تكليف غير العارف فمما تلقنه من المواقف وشرحها بلفظه من دون معرفة بعدم صلوحه للجواب، فانه يرد عليه امور :

(الاول) انه غير مرتبط بمراد المصنف لانه اراد بغير العارف من لم يعرف الله تعالى لا الغافل عن التكليف .

(الثانى) انه زعم ان شرط التكليف فهمه وفسر الغافل بمن لايفهم الخطاب ثم حكم بان تكليفه غير محال ، وهو تناف ظاهر لانه اذا اشترط فى التكليف فهمه و كان الغافل لايفهم الخطاب فكيف يجوز تكليفه .

(الثالث) ان كلام المصنف اشتمل على مقدمتين لاربط لجواب الفضل بهما ، الاولى ان غير العارف بالله بما هو غير عارف به يستحيل ان يعرف ان الله قد امره وان امتثال امره واجب ، الثانية انه اذا استحال ذلك استحال امر الله تعالى والالزم تكليف مالايطاق، و من الواضح ان ما ذكره لايصلح ان يكون ردا لاحدى المقدمتين لو كان له معنى .

الله تعالى قادر على كل مقدور

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المسئلة الثالثة) فى صفاته تعالى وفيها مباحث (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور، الحق ذلك ، لان المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان فيكون الله تعالى قادرا على جميع المقدورات ، وخالف فى ذلك جماعة من الجمهور فقال بعضهم انه لايقدر على مثل مقدور العبد ، وقال آخرون انه تعالى لايقدر على غير مقدور العبد ، و قال اخـرون انه

تعالى لايقدر على القبيح ، وقال آخرون انه لايقدر ان يخلق فينا علما ضروريا يتعلق بما علمناه مكتسباً، وكل ذلك بسبب سوء فهمهم وقلة تحصيلهم، والاصل فى هذا انه تعالى واجب الوجود وكل ماعداه ممكن وكل ممكن فانه انما يصدر عنه او يصدر عما يصدر عنه ، ولو عرف هؤلاء الله تعالى حق معرفته لم تتعدد اراؤهم و لاتشعبوا بحسب ماتشعبت اهواؤهم .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان قدرته تعالى تعم سائر المقدورات والدليل عليه ان المقتضى للقدرة هى الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها ، هذا مذهبهم وقد وافقهم الامامية فى هذا وان خالفهم المعتزلة، فقوله خالف فى ذلك جماعة من الجمهور ان ارادبه الاشاعرة فهو افتراء وان ارابه غيرهم فهو تلبيس و اراءة للطالبين ان مذهبهم هذا ، لان الجمهور فى هذا الكتاب لايطلقه الا على الاشاعرة ، و بالجملة تعصبه ظاهر وغرضه غير خاف ، واما قول بعضهم ان الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد فهو مذهب ابى القاسم البلخى، واما انه تعالى لايقدر ان يخلق فينا علما ضروريا فهو مذهب جماعة مجهولين ولم اعرف من نقله سوى هذا الرجل و الحق ماقدمناه .

واقول

لا يخفى ان المقدمة الاولى من دليلهم المذكور القائلة ان المقتضى للقدرة هو الذات مبنية على ان صفاته تعالى غير ذاته وسياتى ان شاء الله تعالى انها عين ذاته ، كما ان المقدمة الثانية القائلة المصحح للمقدورية هو الامكان مستلزمة للدور او التسلسل لان صفاته سبحانه عندهم ممكنة ومنها القدرة فيلزم ان تكون القدرة مقدورة و هو دور او تسلسل واما المقدمة الثالثة القائلة ان نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فمحل اشكال كيف و اقتضاء الذات لصفاتها الممكنة عندهم بالايجاب ولباقى الممكنات بالاختيار ، فتختلف النسبة ، وعليه فمن الجائز ان تكون مقدورية بعض الممكنات للذات مشروطة بشرط منتف او أن لمقدوريتها لها مانعا فلا يثبت عموم قدرته، فالاولى الاستدلال عقلا لعموم قدرته تعالى بماذكره المصنف من ان المقتضى اى العلة لتعلق القدرة بالمقدور هو الامكان

ضرورة توقف ترجيح احدطرفى الممكن على الاخر على القدرة (فان قلت) انما يثبت بهذا الدليل عموم مقدورية الممكنات لاعموم قدرته تعالى اذلو اثبت عمومها لاثبت عموم قدرة العبد ايضا لجريان الدليل بعينه فيها فيجوز ان يكون بعض الممكنات مقدوراً لله تعالى و بعضها مقدورا للعبد خاصة لاختلاف الخصوصيات (قلت) الامكان يستدعى الحاجة الى المؤثر والانتهآء الى الواجب تعالى فيصلح هذا الدليل دليلا لعموم قدرته تعالى بلحاظ مايستتبعه الامكان من حاجة كل ممكن اليه عزوجل لابلحاظ ذات الامكان فقط حتى يلزم عموم قدرة العبد ايضا ، (فان قلت) الحاجة انما تقتضى تأثر الممكن عن الواجب ولو بنحو الايجاب فلايلزم عموم قدرته لكل ممكن لجواز كونه سبحانه موجبا لبعض الممكنات كما يقوله الاشاعرة فى صفات البارى سبحانه والايجاب مناف للقدرة على الصحيح لاعتبار ان تكون صالحة للفعل والترك (قلت) لايصح فرض كونه تعالى موجبا لاستلزامه تعدد القدماء وهو باطل كما ستعرفه ان شاء الله تعالى .

واما قوله (ان اراد به الاشاعرة فهو افتراء وان اراد به غيرهم فهو تلبيس) ففيه انه اراد به من قدموا على امير المؤمنين ع غيره لتصريحه فى البحث الاتى بان اباهاشم من الجمهور ، وفى مباحث البقآء بان النظام منهم مع انهما من المعتزلة ، فلاتلبيس منه ، هذا وللقوم أقوال اخر لم يتعرض لها المصنف ذكر فى المواقف بعضها وذكر ابن حزم فى اواخر الجزء الثانى من الملل والنحل جملة منها وحكى نصير الدين الطوسى فى كتاب قواعد العقائد القول بانه تعالى لايقدر ان يخلق فينا علما يتعلق بما علمناه مكتسبا ، واعلم ان قولنا بانه تعالى قادر على القبيح لادخل له بالوقوع فان القدرة على الشىء بماهو ممكن بالذات لاتنا فى امتناعه اووجوبه بالغير وهو ظاهر ، ويدل من النقل على عموم قدرته تعالى مثل قوله تعالى: (والله على كل شىء قدير)

الله تعالى مخالف لغيره

قال المصنف طيب الله ضريحه

(المبحث الثانى) فى انه تعالى مخالف لغيره ، العقل والسمع متطابقان على عدم مايشبهه تعالى فيكون مخالفا لجميع الاشيآء بنفس حقيقته، وذهب ابو هاشم من الجمهور و اتباعه الى انه تعالى يخالف ماعداه بصفة الالهية وان ذاته مساوية لغيره من الذوات وقد كابر الضرورة ههنا الحاكمة بان الاشياء المتساوية يلزمها لازم واحد لايجوز اختلافها فيه ، فلو كانت ذاته تعالى مساوية لغيره من الذوات لساواها فى اللوازم فيكون القدم او الحدوث او التجرد او المقارنة الى غير ذلك من اللوازم مشتركا بينها و بين الله تعالى عن ذلك علوا كبيراً، ثم انهم ذهبوا مذهبا غريبا عجيباً وهو ان هذه الصفة الموجبة للمخالفة غير معلومة ولا مجهولة ولا موجودة ولا معدومة وهذا الكلام غير معقول فى غاية السفسطة .

وقال الفضل

مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه ، وهكذا ذهب الى ان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هى بالذات وليس بين الحقائق اشتراك الا فى الاسمآء والاحكام دون الاجزاء المقومة ، و قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية و الحقيقة وانما يمتازعن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب و الحياة والعلم التام و القدرة التامة ، و اما عند ابى هاشم فانه يمتازعما عداه من الذوات بحالة خاصة خامسة هى الموجبة لهذه الاربعة تسمى بالالهية و هذا مذهب ابى هاشم و هو من المعتزلة .

واقول

هذا كله من كلام المواقف وشرحها الى قوله تسمى بالالهية فكانه جآء ناقلا لكلامهما بلافائدة تتعلق بالجواب عن ابى هاشم وغيره من مثبتى الاحوال و قوله هو من المعتزلة لاينفعه لان بعض مثبتى الاحوال من الاشاعرة وهم قائلون بمقالة ابى هاشم ، على ان المصنف بصدد الرد على الجمهور مطلقا من دون خصوصية للاشاعرة ، ثم ان الاشعرى يقول ان الاشتراك

بالاحكام يستلزم الاشتراك بالذات والذاتيات فما معنى حكمه بالمخالفة بين الموجودات فى الذات مع اشتراكها فى الاحكام اللهم الا ان يريد بالاحكام الامور الاعتبارية لا الحقيقية هذا واستدل ايضا اصحابنا وغيرهم على المخالفة بانه تعالى لو شاركه غيره فى الذات و الحقيقة لخالفه بالتعيين لضرورة التعدد ، ولاريب ان ما به الافتراق غير ما به الاتفاق فيلزم التركيب فى هوية الواجب تعالى وهو باطل ، وبقوله تعالى (ليس كمثله شىء) واستدل ابوهاشم واتباعه على المساواة بان الذات تنقسم الى الواجب والممكن ومحل القسمة مشترك بين اقسامه ورد بان المشترك هو مفهوم الذات وهو اعتبارى فلا ينفع الاشتراك فيه فى اثبات الاشتراك بالحقيقة والماهية.

انه تعالى ليس بجسم

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

(المبحث الثالث) فى انه تعالى ليس بجسم، اطبق العقلاء على ذلك الا اهل الظاهر كداود والحنابلة كلهم فانهم قالوا ان الله تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه كل جانب ستة اشبار بشبره وانه ينزل فى كل جمعة على حمار ينادى الى الصباح هل من تائب هل من مستغفر، وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها ، والسبب فى ذلك قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضة التى تلزمهم و انكار الضروريات التى تبطل مقالتهم ، فان الضرورة قاضية بان كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت فى علم الكلام انهما حادثان والضرورة قاضية بان ما لا ينفك عن المحدث فانه يكون محدثا فيلزم حدوث الله تعالى و الضرورة قاضية بان كل محدث فله محدِث فيكون واجب الوجود مفتقراً الى مؤثر ويكون ممكنا فلا يكون واجبا وهذا خلف ، وقد تمادى اكثرهم فقال انه تعالى يجوز عليه المصافحة وان المخلصين فى الدنيا يعانقونه فى الدنيا وقال داود اعفونى عن الفرج واللحية واسألونى عما وراء ذلك ، وقال ان معبوده جسم ذو لحم ودم وجوارح واعضاء وانه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه . فلينصف العاقل من نفسه هل يجوز له تقليد مثل هؤلاء و هل للعقل مجال فى تصديقهم فى هذه المقالات

الردية والاعتقادات الفاسدة وهل تثق النفس باصابة هؤلاء فى شىء ألبتة.

وقال الفضل

ماذكره من مذهب المشبهة و المجسمة ، وهم على الباطل و ليسوا من الاشاعرة و اهل السنة و الجماعة ، و اما نسبه الى الحنابلة فهو افتراء عليهم فان مذهب الامام احمد بن حنبل فى المتشابهات ترك التأويل و توكيل العلم الى الله تعالى ، ولاهل السنة والجماعة ههنا طريقان احدهما ترك التأويل وهو ما اختاره احمد وتوكيل العلم الى الله تعالى كما قال الله تعالى (والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لانهم يقولون بالجسمية المشاركة للاجسام كما ذهب اليه المشبهة فلم لايجوز تقليد هؤلاء واى فساد يلزم من هذا الطريق مع ان نص القران يوافقهم فى توكيل العلم الى الله تعالى، وماذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب اهل الحق والرجل معتاد بالطامات.

واقول

المفهوم من كلامه ان اسم اهل السنة و الجماعة مخصوص بالاشاعرة وهو غير مسلم عند المعتزلة والمجسمة وغيرهم فهم فى هذا الاسم سواء و كيف يختص هذا الاسم بالاشاعرة وهو قد حدث قبل شيخهم الاشعرى فى ايام معوية ونسب الشهرستانى فى الملل والنحل القول بالجسمية الى الكرامية وعدهم من الصفاتية وهم من اهل السنة ونسبه فى المواقف اليهم ايضا والى مقاتل بن سليمان وغيره ، وذكر فيها وفى الملل والنحل مثل ما ذكره المصنف ره من خرافات المجسمة واضعافه .

واما ماذكره من ان مذهب احمد بن حنبل ليس كذلك ففيه ماقاله السيد السعيد ره انه كذلك بشهادة فخر الدين الرازى حيث قال فى رسالته المعمولة لتفضيل مذهب الشافعى (ان احمد بن حنبل كان فى نهاية الانكار على المتكلمين فى التنزيه و لما كان فى غاية المحبة للشافعى ادعت المشبهة انه على مذهبهم) ولو سلم سلامة احمد من القول بالتشبيه فالمصنف رحمه الله انما نقل القول بالجسمية عن الحنابلة و لاملازمة بينهم وبينه فى المسائل الاصولية بل وبعض الفرعية كغيره من مذاهبهم مع اتباعه ، ثم ماذكره من ان احمد يترك آيات التشبيه على ظواهرها مع نفى الكيفية والنقص تناقض ظاهر فان

ابقاء هاعلى ظواهرها يقتضى الجسمية واثبات كيفية ماوذلك نقص،على ان اقل مايقتضيه ترك التأويل التوقف فى نفى التشبيه والجسمية ولذاانكر على اهل التنزية كما ذكره الرازى وذلك كاف فى نقص احمد اذصار من المشككين فيما لايشك فيه ذومعرفة .

واما ماذكره من ان نص القران يوافقهم فحاصله ان الاية الكريمة نص فى ان الراسخين فى العلم جاهلون بالمتشابهات ويكلون علمها الى الله تعالى بدعوى ان قوله تعالى (والراسخون فى العلم يقولون) جملة مستانفة ولااظن عارفا يرضى به وينكران يكون (الراسخون) عطفا على لفظ الجلالة كيف وذلك يستلزم بعد مخالفة الظاهران يكون علم التاويل مختصا بالله تعالى فيكون النبى ص مرسلا بما يجهله ومايخلوعن الفائدة له ولأمته ومخطئاً فى قوله بحق امير المؤمنين ع (انه عالم علم الكتاب) ، وظنى ان الداعى لهم الى مخالفة الظاهر والتزام هذه المحاذير هوانكار فضل آل محمد ص فانهم لواقروا بان قوله والراسخون عطف على لفظ الجلالة لم يمكنهم انكار ان العترة من الراسخين فى العلم العالمين بمتشابه القران بعدان اخبر النبى ص بانهم قرناء القران ولا يفارقونه حتى يردا عليه الحوض فانه يقتضى علمهم بكل مافيه والالفرق بينهم وبينه الجهل به ، فالحق ان الراسخين فى العلم عالمون بالمتشابه كله وانهم مخصوصون بالعترة ولذاخصهم رسول الله ص بعدم المفارقة للقران واوجب على امته التمسك به و بهم .

انه تعالى ليس فى جهة

قال المصنف شرف الله منزلته

(المبحث الرابع) فى انه تعالى ليس فى جهة، العقلاء كافة على ذلك خلافا للكرامية حيث قالوا انه تعالى فى جهة الفوق ولم يعلموا ان الضرورة قضت بان كل ماهو فى جهة فاما ان يكون لابثاً فيها اومتحركا عنها فهو لاينفك عن الحوادث وكل مالاينفك عن الحوادث فهو حادث كما تقدم .

وقال الفضل

هذا القول للكرامية لانهم من جملة من يقول انه جسم ولكن قالوا غرضنا من الجسم انه موجود لا انه متصف بصفات الجسم فعلى هذا لا نزاع معهم الا فى التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا و كونه تعالى فى جهة الفوق على وجه الجسمية باطل بلا خلاف، لكن جرت العادة فى الدعاء بالتوجه الى جهة الفوق وذلك لان البركات الالهية انما تنزل من السمآء الى الارض، وقد جآء فى الحديث ان امرأة بكماء اُتى بها الى النبى ص فقال لها رسول الله ص من آلهك فاشارت الى السمآء فقبل رسول الله ص ايمانها وذلك لجريان العادة بالتوجه الى السمآء عند ذكر الاله ، وهذا يمكن ان يكون مبنيا على ارادة العلو والتفوق فيعبرون عن العلو العقلى بالعلو الحسى ، فان اراد الكرامية هذا المعنى فهو صحيح، وان ارادوا ما يلزم الاجسام من الكون فى الجهة والحيز فهو باطل .

واقول

ذكر الشهرستانى فى الملل والنحل الكرامية وعدهم من الصفاتية واهل السنة و قال هم اصحاب ابى عبدالله محمد بن كرام وهم طوائف يبلغ عددهم اثنتى عشرة فرقة ثم قال نص ابو عبدالله على ان لمعبوده على العرش استقرارا و على انه بجهة فوق ذاتا واطلق عليه اسم الجوهر فقال فى كتابه المسمى عذاب القبر انه احدىّ الذات احدى الجوهر وانه مماس للعرش من الصفحة العليا ويجوز عليه الانتقال والتحول والنزول، ومنهم من قال انه على بعض اجزاء العرش و قال بعضهم امتلأ العرش به ، وصار المتاخرون منهم الى انه تعالى بجهة فوق ومحاذ للعرش، ثم اختلفوا فقال العابدية منهم ان بينه وبين العرش من البعد والمسافة مالو قدر مشغولا بالجواهر لاتصلت به الى غير ذلك مما ذكره من خرافاتهم وضلالاتهم التى صاروا اليها بمجرد الهوى وعدم المبالاة بالله سبحانه، وقال فى المواقف وشرحها (ذهب ابو عبدالله محمد بن كرام الى انه تعالى فى الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه ههنا او هناك وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات) فعلى هذا كيف يقول الفضل كونه تعالى فى جهة الفوق على جهة الجسمية باطل بلا خلاف، ثم بعد هذا ناقض نفسه ورد فى مرادهم فانه لا يناسب الحكم بعدم الخلاف،

ثم ان اللازم بمقتضى التصريح بانه تعالى جوهر واثباتهم الجهة والحيز والمماسة لله تعالى وتجويزهم الحركة والانتقال عليه سبحانه ان يكون مرادهم بالجسم هو الجسم الحقيقى لا الموجود، لكن قال فى المواقف وشرحها (الكرامية اى بعضهم قالوا هو جسم اى موجود وقوم اخرون منهم قالوا هو جسم اى قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا فى التسمية و مأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا) فلاحظ وتدبر واما حديث البكماء ففى المواقف ان السؤال وقع فيه باين الله لا من الهك كما ذكره الخصم و ذلك انسب فى مقام الاستشهاد لوضح الحديث .

انه تعالى لا يتحد بغيره

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث الخامس) فى انه تعالى لا يتحد بغيره ، الضرورة قاضية ببطلان الاتحاد فانه لا يعقل صيرورة الشيئين شيئا واحدا وخالف فى ذلك جماعة من الصوفية من الجمهور فحكموا بانه تعالى يتحد بابدان العارفين، حتى تمادى بعضهم وقال انه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى وهذا عين الكفر والالحاد . الحمد لله الذى فضلنا باتباع اهل البيت دون اتباع اهل الاهواء الباطلة .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يتحد بغيره لامتناع اتحاد الاثنين واما ما نسبه الى الصوفية من القول بالاتحاد فان اراد به محققى الصوفية كابى يزيد البسطامى و سهل بن عبدالله التسترى وابى القاسم الجنيد البغدادى والشيخ السهروردى فهذا نسبة باطلة وافترآء محض وحاشاهم عن ذلك بل صرحوا كلهم فى عقائدهم ببطلان الاتحاد فانه مناف للعقل والشرع بل هم اهل محض التوحيد، وحقيقة الاسلام ناشئة من اقوالهم ظاهرة على اعمالهم وعقائدهم، وهم اهل التوحيد والتمجيد وفى الحقيقة هم الفرقة الناجية ولهم فى مصطلحاتهم عبارات تقصر عنها افهام غيرهم، وفى اصطلاحاتهم البقاء والفناء والمراد من (الفناء) محو العبد صفاته وهويته التعينية بكثرة الرياضات والاصطلام من الوارد الحق ، و (البقاء) هو تجلى

الربوبية على العبد بعد السلوك والمقامات فيبقى العبد بربه و هذه احوال لايطلع عليها الاارباب ، ومن سمع شيئا من مقالاتهم ولم يفهم ارادتهم من تلك الكلمات حمل كلامهم على الاتحاد والحلول عصمنا الله من الوقيعة فى اوليائه، فقدورد فى الحديث الصحيح القدسى (من عادى لى ولياً فقداذنته بحرب) .

واما ما نقل عنهم انهم يقولون انه تعالى نفس الوجود فهذا مسئلة دقيقة لايصل حول فهمه اذهان مثل هذا الرجل، وجملتها انهم يقولون انه لاموجود الاالله ويريدون به ان الوجود الحقيقى لله تعالى لانه من ذاته لامن غيره فهو الموجود فى الحقيقة وكل ماكان موجوداً غيره فوجوده من الله وهو فى حد ذاته لاموجود ولامعدوم لانه ممكن وكل ممكن فان نسبة الوجود والعدم اليه على السوآء فوجوده من الله فهو موجود بوجود ظلى هو من ظلال الوجود الحقيقى فالموجود حقيقة هو الله تعالى وهذا عين التوحيد وكمال التفريد فمن نسبهم مع فهم هذه العقيدة الى الكفر فهو الكافر لانه كفر مسلما بجهة اسلامه

واقول

لاريب فى قول جماعة من الصوفية بالاتحاد كما يشهد له انكار الخصم لصحة النسبة اذا اراد المصنف محققى الصوفية فلو اراد غيرهم لم ينكره الخصم ، وقال فى المواقف (ان المخالف فى هذين الاصلين يعنى الحلول والاتحاد طوائف ثلاثة) الى ان قال(الثالثة بعض الصوفية وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد) ثم قال(ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لاحلول ولااتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لانقول بها بل نقول ليس فى دار الوجود غيره ديّار، وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التى لايجترىء على القول بها عاقل ولامميز ادنى تمييز) وقال التفتازانى فى شرح المقاصد بعد ابطال الحلول والاتحاد (والمخالفون منهم نصارى) الى ان قال(ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن فى السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه ـ تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيراً ـ كالنار فى الجمر بحيث لاتمايز او يتحد به بحيث لااثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو، وحينئذ يرتفع الامر والنهى ويظهر من الغرائب والعجائب مالايتصور من البشر) وقال القوشجى فى شرح التجريد عند بيان ان وجوب الوجود

يدل على نفى الاتحاد (قال بعض الصوفية اذا انتهى العارف نهاية مراتب العرفان انتفى هويته فصار الموجود هو الله وحده وهذه المرتبة هى الفناء فى التوحيد) وحينئذ فمعنى الفناء هو نفى الشخص هويته وصيرورته هوية اخرى فيصير الموجود هو الله وحده و يتحد وجود العبد بوجوده تعالى ، وعليه فمعنى البقاء هو بقاء العبد بلحاظ ترقيه الى الرتبة العالية واتحاده مع ربه فتكون كثرة الرياضات مفنية للعبد من جهة هويته الناقصة مبقية له من جهة كماله واتحاده مع الله سبحانه وهذا هو الكفر الصريح وعين الالحاد ، فاذن صدق المصنف فى نقله عن بعض الصوفية فما وجه تلك القعقعة التى ارتكبها الفضل وما ذلك الانكار والوقيعة بولى الله المصنف الصادق فى نقله عن الخارجين عن الدين المخالفين لنهج سيد المرسلين فى عبادته وجميع احواله .

واما ماذكره فى تحقيق وحدة الوجود من ان نسبة الوجود و العدم الى الممكن على السواء فهو لا يقتضى الا نفى الرجحان الذاتى للممكن بالنسبة الى الوجود والعدم واما نفى الوجود الحقيقى للممكن كما زعمه فلا اللهم الا ان يكون بنحو المسامحة وعدّ وجود الممكن كلا وجودا بالنسبة الى وجود الواجب لانه الاصل و وجود الممكن فرعه و اثره فعبر عن هذا بتلك الاصطلاحات الفارغة الهائلة لكنه غير ما يريده القائلون بوحدة الوجود من الصوفية فانهم يريدون ان الوجود المطلق عين الواجب تعالى و ان الممكنات تعينات له فيلزم منه نفى الماهية وان يكون وجود الممكنات من معينات وجود البارى ومصاديقه فيتم ما نقله المصنف عنهم من ان الله تعالى نفس الوجود وان كل موجود هو الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى لا يحل فى غيره

قال المصنف رفع الله درجته

(المبحث السادس) فى انه تعالى لا يحل فى غيره ، من المعلوم القطعى ان الحال مفتقر الى المحل والضرورة قضت بان كل مفتقر الى الغير ممكن فلو كان الله تعالى حالا فى غيره لزم امكانه فلا يكون واجبا وهذا خلف و خالفت الصوفية من الجمهور فى ذلك وجوزوا

عليه الحلول فى ابدان العارفين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فانظر الى هؤلاء المشايخ الذين يتبركون بمشاهدهم كيف اعتقادهم فى ربهم وتجويزهم عليه تارة الحلول واخرى الاتحاد وعبادتهم الرقص والتصفيق والغناء، وقد عاب الله على الجاهلية الكفار فى ذلك فقال عز من قائل (وما كان صلاتهم عند البيت الا مكاء وتصدية) واى تغفل ابلغ من تغفل من يتبرك بمن يتعبد الله بما عاب عليه الكفار، فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور ولقد شاهدت جماعة من الصوفية فى حضرة مولانا الحسين صلوات الله عليه وقد صلوا المغرب سوى شخص واحد منهم كان جالسا لم يصل ثم صلوا بعد ساعة العشاء سوى ذلك الشخص، فسألت بعضهم عن ترك صلاة ذلك الشخص فقال وما حاجة هذا الى الصلاة وقد وصل، أيجوز ان يجعل بينه وبين الله حاجبا، فقلت لا، فقال الصلاة حاجب بين العبد والرب، فانظر ايها العاقل الى هؤلاء و عقائدهم فى الله تعالى كما تقدم وعبادتهم ما سبق و اعتذارهم فى ترك الصلاة كما مر، ومع ذلك فانهم عندهم الابدال فهؤلاء اجهل الجهال.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى لا يجوز ان يحل فى غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبع و انه ينفى الوجوب الذاتى، وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه والا لاحتاج اليه لذاته ولزم حينئذ قدم المحل فيلزم محالان معا .

واما ما ذكر ان الجمهور من الصوفية جوزوا عليه الحلول فقد ذكرنا فى الفصل السابق انه ان اراد بهذه الصوفية مشايخنا المحققين فان اعتقاداتهم مشهورة ومن اراد الاطلاع على حقائق عقائدهم فليطالع الكتب التى وضعوها لبيان الاعتقادات كالعقائد المنسوبة الى سهل بن عبدالله التسترى و كاعتقادات الشيخ ابى عبدالله محمد بن الخفيف المشهور بالشيخ الكبير و كاعتقادات الشيخ حارث بن اسد المحاسبى و كالتعرف للكلابادى والرسالة للقشيرى وكالعقائد للشيخ ضياء الدين ابى النجيب السهروردى ، ليظهر عليه عقائدهم المطابقة للكتاب والسنة وما بالغوا فيه من نفى الحلول والاتحاد ،

واما ما ذكره من ان عبادتهم الرقص والتصفيق فوالله انه اراد ان يفضح فافتضح فاذا لم يكن المشايخ الصوفية من اهل العبادات مع جهدهم فى العبادة وتعمير الاوقات بوظائف

الطاعات وترك اللذات والاعراض عن المشتهيات، فمن هو قادر على ان يعد نفسه من اهل الطاعات بالنسبة اليهم، نعم هذا الرجل الطاماتى الذى يصنف الكتاب ويرد على اهل الحق ويبالغ فى انكار العلماء والاولياء طلبا لرضا السلطان محمد خدابنده ليعطيه ادرارا ويفيض عليه مدرارا فله ان لا يستحسن عبادة المشايخ المعرضين عن الدنيا الزاهدين عن الشهوات القاطعين بادية الرياضات، كما نقل ان ابا يزيد البسطامى ترك شرب الماء سنة تاديبا لنفسه حيث دعته نفسه الى شىء من اللذات، شاهت وجوه المنكرين وكلت ألسنتهم و عميت ابصارهم

واما ما ذكر ان الله عاب على اهل الجاهلية بالتصدية فما اجهله بالتفسير وباسباب نزول القرآن وقد ذكر ان طائفة من جهلة قريش كانوا يؤذون رسول الله ص بالمكاء والتصدية عند البيت ليوسوسوا عليه صلاته فانزل الله هذه الاية، وقد احل الله ورسوله اللهو فى مواضع كثيرة منها الختان والعرس والاملاك وايام العيد، والسماع الذى يعتاده الصوفية مشروط بشرائط كلها من الشرع ولهم فيها آداب و احوال لا يعرفها الجاهل فيقع فيها.

ثم ما نقل من قول واحد من القلندرية الفسقة الذين يزورون مشهد مولانا الحسين بايام الموسم والزيارة و جعله مستنداً للرد على كبار المشايخ المحققين المشهورين، فيا للعجب انسل الى الناس من كل حدب من حال هذا الرجل الطاماتى انه لم ينظر الى كتاب عوارف المعارف و الرسالة القشيرية ليعرف اهتمام القوم بمحافظة الصلوات و دقائق الاداب الذى لا يشق احد من الفقهاء من اهل جميع المذاهب غبارهم فى رعاية دقائق الاداب والخشوع والاهتمام بحفظها ومحافظتها ليعتقد فى كمالاتهم ويجعل قول قلندرى ناسق سندا فى جرحهم وانكارهم وهذا غاية التعصب والخروج عن قواعد الاسلام نعوذ بالله من عقائده الفاسدة الكاسدة.

واقول

لعل الفضل بعد وله عن دليل المصنف على بطلان الحلول الى الدليلين المذكورين الموجودين بلفظهما فى المواقف و شرحها تخيل ان الاشاعرة سلكوا طريقة اخرى فى الاستدلال على بطلان الحلول، ولم يعلم ان الادلة متكررة الذكر فى كتب المتكلمين وان المناط فى هذه الادلة حتى الاخير على استلزام الحلول الحاجة الى المحل والافتقار اليه، اذ لو منعه مانع لما تم شىء من هذه الادلة، فقد ذكر فى شرح المواقف وجه قول الماتن

فى الدليل الاخير (لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل فيه) بقوله (اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات لا يزول بالغير) على ان دليل المواقف الاول هو عين ما ذكره المصنف والاختلاف فى التعبير فالاولى الاقتصار على ما ذكره المصنف ثم انه لا ريب فى قول جماعة بالحلول كما يدل عليه كلام المواقف و شرح المقاصد اللذان ذكرناهما فى المبحث السابق وقول القوشجى عند بيان ان وجوب الوجود يدل على نفى الحلول قال (وذهب بعض الصوفية الى انه تعالى يحل فى العارفين) ويشهد له ترديد الخصم فى مراد المصنف وان اغفل فيه ذكر القائلين بالحلول تلبيسا للامر وليتسنى له الكلام والطعن على ولى الله وداعى الحق المصنف اعلى الله مقامه .

واما انكاره على المصنف فى ان عبادتهم الرقص والتصفيق فهو انكار بارد قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى «يحبهم ويحبونه» (واما ما يعتقده اجهل الناس واعداهم للعلم واهله واحمقهم للشرع واسوأهم طريقة وان كانت طريقتهم عند امثالهم من الجهلة والسفهآء شيئا واحدا وهم الفرقة المفتعلة من التصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغنى على كراسيهم خربها الله تعالى وفى مراقصهم عطلها الله بابيات الغزل المقولة فى المردان الذين يسمونهم شهداء وصعقاتهم التى اين منها صعقة موسى عند دك الطور فتعالى الله عنه علوا كبيرا) وكيف ينكر على المصنف والحال ان ابن الفارض وهو من اكبر مشايخهم قد كان جل فضائله عندهم الرقص والغنآء والصعقة فى اللهو واللعب ، فلو لم يكن ذلك طريقة مالوفة عندهم وشرفا كبيرا بينهم لما مدحوه بتلك الجهالات ، نقل شارح ديوانه عن ولده انه قال رايت الشيخ نهض ورقص طويلا وتواجد وجدا عظيما وتحدر منه عرق كثير حتى سال تحت قدميه وخر الى الارض واضطرب اضطرابا عظيما ، الى ان قال فسألته عن سبب ذلك فقال يا ولدى فتح الله على بمعنى فى بيت لم يفتح على مثله وهو

وعلى تفنن واصفيه بحسنه ... يفنى الزمان وفيه ما لا يوصف

وقال ولده «كان الشيخ ماشيا فى السوق بالقاهرة فمر على جماعة من الحرس يضربون بالناقوس ويغنون بهذين البيتين وهما

مولاى نبتغى منك وصال ... مولاى فلم تسمح فنمنا بخيال

مولاى فلم يطرق فلا شك بان ... ما نحن اذن عندك مولاى ببال

فلما سمعهم الشيخ صرخ صرخة عظيمة ورقص رقصا كثيرا فى وسط الطريق ورقص جماعة كثيرة من المارين فى الطريق حتى صارت جولة واسماع عظيم والحرس يكررون ذلك وخلع الشيخ كل ماعليه من الثياب ورمى بها اليهم وخلع الناس معه ثيابهم وحمل بين الناس الى الجامع الازهر وهو عريان مكشوف الراس واقام فى هذه السكرة اياما ملقى على ظهره مسجى كالميت» وفى تتمة الواقعة انهم اتخذوا ثيابه للتبرك

وحكى ولده قال (حج الشيخ شهاب الدين السهروردى شيخ الصوفية الى ان قال فصرخ الشيخ شهاب الدين وخلع كل ماكان عليه وخلع المشايخ و القوم الحاضرون كل ماكان عليهم) فهذه فضائلهم بين تجنن و رقص وغناء و كشف العورات و ترك الصلاة اياما يدعون بذلك حب الله وذكره وعبادته .

اقال الله صفق لـى و غن وقل كفرا وسم الكفر ذكرا

واما ما وصفهم به من ترك اللذات والشهوات فالظاهر انه من قبيل ما انتقاه من ترك شرب الماء سنة الذى لايصدق به عاقل وهو ممالم تردبه الشريعة المطهرة بل حرّمته لانه من الالقاء باليد الى التهلكة واضرار النفس وتأليمها، فليت شعرى اكان نبينا الاطيب والانبياء قبله وخواصهم على تلك الاداب والاحوال السخيفة والعبادات الساخرة، اوكان المشايخ افضل منهم واعرف بالله واعبد له اوكانت الاحـوال والعبادات مما زينها الشيطان والهوى ودعيت اليها النفس الامارة للسمعة والامتياز على الناس .

واما ماذكره من ان المصنف صنف هذا الكتاب طلبا لرضا السلطان فمن المضحكات لان ذلك السلطان الرشيد انما نال سعادة الايمان بسعى الامام المصنف وارشاده وهو أمسّ من السلطان بمذهب الامامية فكيف يطلب رضاه بتصنيف هذا الكتاب ، واعجب من ذلك قوله ليعطيه ادرارا فان هذا ليس من عادة علمآء الامامية لاسيما المصنف الذى طلق الدنيا بعد ان جاءته وهجر الرياسة بعد ان واتته وعاد الى بلاده .

واعجب من الجميع نسبة الجهل بالتفسير الى المصنف وذكره احد الوجهين فى نزول الاية ليروج فيه تأييد طريقة الصوفية والافالمذكور عند اصحابه فى نزول الاية وجهان احدهما ماذكره والثانى ماعن ابن عباس كانت بطون يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون ونحوه عن ابن عمر ، فهم يقيمون الصفير والتصفيق مقام الصلاة بحسب طريقتهم ،وهذا

الوجه انسب بتعبير الاية بالصلاة وارجح عند المفسرين، وهو دال على ان الله سبحانه عاب اهل الجاهلية بجعل التصفيق عبادة فكيف اذا انضم اليه الرقص والغناء والصياح، والمصنف قد بين الايراد على هذا الوجه الظاهر الراجح والافاى وجه لتسمية الاية لذلك العمل بالصلاة على انه لا تنافى بين الوجهين لجواز ان تكون قريش بعبادتها السخيفة ارادت ان توسوس على النبى ص فى صلاته

واما قوله وقد احل الله ورسوله اللهو فى مواضع فلو سلم فلهو الصوفية خارج عن هذه المواضع عادة وهو دائم للعبادة فى كراسيهم ومراقصهم كما يستفاد من كلام الكشاف السابق ولا يتوقف على وقت وشرط كاستماعهم للغناء روى ابن خلكان فى ترجمة الجنيد من وفيات الاعيان وهو من اكبر مشايخ الصوفية: «انه قال ما انتفعت بشىء انتفاعى بابيات سمعتها، قيل له وماهى، قال مررت بدرب القراطيس فسمعت جارية تغنى من دار فانصت لها فسمعتها تقول :

اذا قلت اهدى الهجر لى حلل البلى تقولين لولا الهجر لم يطب الحب
وان قلت هذا القلب احرقه الهوى تقولى بنيران الهوى شرف القلب
و ان قلت ما اذنبت قلت مجيبة حياتك ذنب لا يقاس به ذنب

فصعقت وصحت» وليت شعرى كيف حسن له الانصات الى غناء الاجنبية و كيف لم ينتفع بكتاب الله العظيم و كلمات نبيه الكريم مثل ما انتفع بشعر المغنية وظنى انه لو انضم الى غناها رقصها معه لكان انفع .

واما ما شاهده المصنف فى حضرة سيد الشهداء عليه السلام فغير عجيب من جهة ترك الصلاة فهذا ابن الفارض المعظم عندهم قد اقام اياما فى سكرته بلا صلاة كما عرفت وقال شارح ديوانه : «حكى جماعة ممن يوثق بهم ممن صحبوه وباطنوه انه لم ينظمها ـ اى قصيدته التى زعم ان النبى ص فى المنام سماها بنظم السلوك ـ على حد نظم الشعراء اشعارهم بل كانت تحصل له جذبات يغيب فيها عن حواسه الاسبوع والعشرة ايام فاذا افاق املى ما فتح الله عليه منها من الثلاثين والاربعين والخمسين بيتاً، ثم يدع حتى يعتاده ذلك الحال» والظاهر ان المراد بغيبوبة حواسه مجرد تعطيل حركته الظاهرية عن فعل الواجبات ونحوها والا فكيف يقدر على نظم الشعر ولا يمكن دعوى الكرامة بفتح الله عليه من دون

شعوره اصلا فان الكرامة لاتكون مع عدم التوفيق للصلاة التى هى عمود الدين ،وكذا ماشاهده المصنف غير عجيب من جهة دعوى الوصول الى الله تعالى فان عليها جماعة من الصوفية كما صرح به ابن القيم الحنبلى فى شرح منازل السائرين على مانقله السيد السعيد عنه قال «ويعرض للسالك على درب الفناء معاطب ومهالك لاينجيه منها الا بصيرة العلم منها اذا اقتحم عقبة الفناء ظن ان صاحبها قد سقط عنه الامر والنهى ويقول قائلهم من شهد الحقيقة سقط عنه الامر، ويحتجون بقوله تعالى (اعبد ربك حتى ياتيك اليقين) ويفسرون اليقين بشهود الحكم التكوينى وهى الحقيقة عندهم وهذا زندقة ونفاق وكذب منهم على انفسهم ونبيهم وآلهم»

وعن الغزالى فى الاحياء انه انكر على دعواهم بلوغ العبد بينه وبين الله الى حالة اسقطت عنه الصلاة واحلت له شرب الخمر ولبس الحرير وترك الصلاة ونحوها وحكم بان قائل هذا يجب قتله وان كان فى خلوده فى النار نظر،

وعن اليافعى اليمنى الشافعى انه انتصر لهم فى كتابه الموسوم برفض الصالحين ورد على الغزالى، فقال« ولو ان الله تعالى اذن لبعض عباده ان يلبس ثوب حرير مثلا وعلم العبد ذلك الاذن يقينا فلبسه لم يكن متهتكا للشرع» ثم قال «فان قيل من اين يحصل له علم اليقين قلت من حيث حصل للخضر حيث قتل الغلام وهو ولى لانبى على القول الصحيح عند اهل العلم كما ان الصحيح عند اهل الجمهور انه الآن حى وبهذا قطع الاولياء ورجحه الفقهاء والاصوليون واكثر المحدثين» وفيه انه لو جاز هذا لجاز نسخ احكام الشريعة بلا نبوة ومن سوغ هذا فقد اعطى منزلة الانبياء لغيرهم و اثبت انبياء بلا خاصة نبوة من العصمة والنص من الله تعالى ونحوهما ونفى الحاجة الى النبى فى الاحكام وهذا مخالف لضرورة الدين، وقد قال رسول الله ص حلال محمد حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام الى يوم القيامة

واما ماصدر عن الخضر لو سلم عدم نبوته فليس من القطع بالاحكام بل فى الموضوعات وهو خارج عن المقام فان قتل مثل الغلام جائز فى شريعة موسى ع لكن موسى لم يعلم انه من الاشخاص الذين يجوز قتلهم ولذا بعد العلم ترك الانكار، مع ان كلام اليافعى خارج عن محل النزاع لان الكلام فى دعوى ان من شهد الحقيقة سقطت عنه الاحكام بحسب الشرع الاحمدى ويكون شرعا كالطفل فى عدم التكليف له لافى امكان ان يحصل لشخص يقين

بانه غير مكلف باحكام المسلمين كنبى جاءه شرع جديد ، ولاريب ان الاول بل الثانى مخالف لضرورة الدين وقائله كافر واجب القتل كما قال الغزالى، هذا وينقل عن الصوفية ضلال آخر وهو القول بالتناسخ قاتلهم الله تعالى وعطل ديارهم .

حقيقة الكلام

قال المصنف طيب الله رمسه

(المبحث السابع) فى انه تعالى متكلم وفيه مطالب (الاول) فى حقيقة الكلام، الكلام عند العقلاء عبارة عن المؤلف من الحروف المسموعة واثبت الاشاعرة كلاما آخر نفسانيا مغايرا لهذه الحروف والاصوات وهذه الحروف والاصوات دالة عليه، وهذا غير معقول فان كل عاقل انما يفهم من الكلام ماقلناه فاما ماذهبوا اليه فانه غير معقول لهم ولغيرهم البتة فكيف يجوز اثباته لله تعالى، وهل هذا الاجهل عظيم لان الضرورة قاضية بسبق التصور على التصديق واذ قد تمهدت هذه المقدمة فنقول لاشك فى انه تعالى متكلم على معنى انه اوجد حروفا واصواتا مسموعة قائمة بالاجسام الجمادية كما كلم الله موسى من الشجرة فاوجد فيها الحروف والاصوات، والاشاعرة خالفوا عقولهم وعقول كافة البشر فاثبتوا له تعالى كلاما لايفهمونه هم ولاغيرهم واثبات مثل هذا الشيء والمكابرة عليه مع انه غير متصور البتة فضلا عن ان يكون مدلولا عليه معلوم البطلان، ومع ذلك فانه صادر منا اوفيناولا نعقله نحن ولامن ادعى ثبوته .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليه فانه متواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى ،

ثم ان الكلام عندهم لفظ مشترك تارة يطلقونه على المؤلف من الحروف المسموعة وتارة يطلقونه على المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالالفاظ ويقولون هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته، ولابد من اثبات هذا الكلام فان العرف لايفهمون من الكلام الا المؤلف

من الحروف والاصوات فنقول :

(اولا) ليرجع الشخص الى نفسه انه اذا اراد التكلم بالكلام فهل يفهم من ذاته انه يزور ويرتب معانى ، فيعزم على التكلم بها كما ان من اراد الدخول على السلطان او العالم فانه يرتب فى نفسه معانى واشياء ويقول فى نفسه سأتكلم بهذا فالمنصف يجد من نفسه هذا البتة فهذا هو الكلام النفسى. ثم نقول على طريقة الدليل ان الالفاظ التى نتكلم بها لها مدلولات قائمة بالنفس ، فنقول هذه المدلولات هى الكلام النفسى ، فان قال الخصم تلك المدلولات هى عبارة عن العلم بتلك المعانى قلنا هى غير العلم لان من جملة الكلام الخبر وقد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه فالخبر عن الشىء غير العلم به ، فان قال هو الارادة قلنا هو غير الارادة لان من جملة الكلام الامر وقد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه اولا فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه ، واعترض عليه بان الموجود فى هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما اراده قطعا ، و اقول لا نسلم عدم الطلب فيهما لان لفظ الامر اذا وجد فقد وجد مدلوله عند المخاطب وهو الطلب ، ثم ان فى الصورتين لابد من تحقق الطلب من الآمر لان اعتذاره واختباره موقوفان على امرين الطلب منه مع عدم الفعل من المامور وكلاهما لابد ان يكونا محققين ليحصل الاعتذار والاختبار ، قال صاحب المواقف ههنا (ولو قالت المعتزلة انه اى المعنى النفسى الذى يغاير العبارات فى الخبر والامر هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اى ارادة المتكلم لما امر به لم يكن بعيداً لان ارادة فعل كذلك موجودة فى الخبر و الامر ومغايرة لما يدل عليها من الامور المتغيرة و المختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد و حينئذ لا يثبت معنى نفسى يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما تدعيه الاشاعرة) هذا كلام صاحب المواقف واقول من اخبر بما لا يعلمه قد يخبر ولا يخطر له ارادة شىء اصلا بل يصدر عنه الاخبار وهو يدل على مدلول هو الكلام النفسى من غير ارادة فى ذلك الاخبار لشىء من الاشياء ، واما فى الامر وان كان هذه الارادة موجودة ولكن ظاهر انه ليس عين الطلب الذى هو مدلول الامر بل شىء يلزم ذلك الطلب فاذن تلك

الارادة مغايرة للمعنى النفسى الذى هو الطلب فى هذا الامر وهو المطلوب ، ولما ثبت ان ههنا صفة هى غير الارادة والعلم فنقول هو الكلام النفسانى فاذن هو متصور عند العقل ظاهر لمن راجع وجدانه غاية الظهور فمن ادعى بطلانه وعدم كونه متصورا فهو مبطل، و اما من ذهب الى ان كلام الله تعالى هو اصوات وحروف يخلقها الله تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او النبى وهو حادث فيتجه عليه ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم و خالق الكلام لايقال انه متكلم كما ان خالق الذوق لايقال انه ذائق و هذا ظاهر البطلان عند من يعرف اللغة والصرف فضلا عن اهل التحقيق نعم الاصوات و الحروف دالة على كلام الله تعالى و يطلق عليها الكلام ايضا ولكن الكلام فى الحقيقة هو ذلك المعنى النفسى كما اثبتناه .

واقول

لايخفى انه اذا صدر من المتكلم خبر فليس هناك الا خمسة امور (الاول) اللفظ الصادر عنه (الثانى) معانى مفردات اللفظ ومعنى هيئته (الثالث) تصور الالفاظ والمعانى (الرابع) مطابقة النسبة للواقع وعدمها (الخامس) التصديق والعلم بالنسبة الثبوتية والسلبية حيث يكون معتقدا بها ، كما انه اذا صدر منه امر او نهى لم يكن هناك الا اربعة امور الثلاثة الاول و رابع هو الارادة والكراهة ومقدماتهما كتصور المرجحات والتصديق بها، ومن الواضح ان الكلام النفسى الذى يعنونه فى الخبر مخالف للامر الاول وكذا للثانى لان معانى المفردات و الهيئة امور خارجية غالبا غير قديمة فكيف تكون هى المراد بالكلام النفسى ومخالف ايضا للرابع ضرورة انه غير المطابقة للواقع وعدمها و للثالث و الخامس لانه غير تصور الاطراف و العلم بالنسبة باقرارهم ، فلايكون الكلام النفسى فى الخبر معقولا .

و اما ماذكره من صورة التزوير فلايدل على وجود غير المذكورات الخمسة فان ترتيب اجزاء الكلام او معانيه فى الذهن لايقتضى اكثر من تصورها قبل النطق ، كما ان انتفاء العلم عن المخبر الشاك او العالم بالخلاف لايقتضى الا انتفاء التصديق بالمخبر به لاثبوت امر آخر غير الخمسة .

و كذا الحال فى الكلام النفسى فى الامر و النهى لانه لايصح ان يراد به الاولان

اعنى اللفظ ومعانى مفرداته وهيئته وهو ظاهر ولا الثالث اعنى تصور الالفاظ والمعانى ولا الرابع اعنى الارادة والكراهة ومقدماتهما لان هذين الامرين ليسا بكلام نفسى عندهم ولا نعقل امرا غير المذكورات يكون كلاما نفسيا ، و اما خلو صورتى الاعتذار والاختبار عن الارادة والكراهة فلا يدل على وجود طلب آخر حتى يكون كلاما نفسيا فانا لا نجد فى الصورتين طلبا فى النفس اصلا كما لا نجد فى غيرهما الا طلبا واحدا يعبر عنه بالطلب مرة وبالارادة و الكراهة اخرى ، و اما ما قاله من وجود الطلب فى الصورتين بدليل وجوده عند المخاطب و بدليل صحة اعتذار المتكلم و اختباره الدالة على حصول طلب منه ، ففيه ان معنى وجود الطلب عند المخاطب انما هو تصوره وفهمه اياه فلا يتوقف على حصوله عند المتكلم فى الواقع نظير ما يفهمه السامع للخبر الكاذب فانه لا يتوقف على ثبوته فى الواقع ، واما صحة الاعتذار و الاختبار فلا تتوقف الا على اظهار ثبوت الطلب فلا يكون الموجود فى الصورتين الا صيغة الطلب وصورته لا حقيقته (فان قلت) فعلى هذا يخلو الامر و النهى عن المعنى واقعا فى الصورتين (قلت) ان اريد من الخلو عن المعنى انتفاء ذاته واقعا وعند المتكلم فنحن نلتزم به ولا يضر فى الدلالة كما فى الخبر الكاذب وان اريد انتفاؤه فى مقام الدلالة عند السامع فهو ممنوع ، لان ثبوت المعنى عند السامع انما يكون بتصوره له وهو حاصل عند سماع اللفظ للعالم بمعناه ولا يتوقف على العلم بارادة المتكلم له ، على انه قد يقال ان معنى الامر والنهى ليس هو الارادة و الكراهة القائمتين بالنفس حتى يلزم انتفاء المعنى فى صورتى الاختبار والاعتذار بل هو الارادة والكراهة القائمتان باللفظ بانشائه لهما لان صيغ الانشآء منشئة وموجدة لمعانيها لا حاكية عن امور نفسية غاية الامر ان الامور النفسية اذا ثبتت فى الواقع تكون داعية لانشاء الطلب والارادة والكراهة واذا لم تثبت يكون الداعى غيرها كالاختبار و اظهار العذر فى الصورتين ، فحينئذ يكون المعنى فى الصورتين موجودا حقيقة كغيرهما الا انه موجود بوجود انشائى فى الجميع ، و مثله الكلام فى سائر الصيغ الانشائية ، وكيف كان فنحن فى غنى عما ذكره الفضل عن المواقف فلا حاجة الى الاطالة بتحقيق امره والنظر فيما اورده عليه.

و اما قوله (ان كل عاقل يعلم ان المتكلم من قامت به صفة التكلم) فقد خالف به الاشاعرة حيث قالوا المتكلم من قام به الكلام كما ذكره القوشجي وقد فر بذلك عما اورد عليهم وذكره الشريف الجرجاني على ما نقل عنه ، وهو ان الكلام هيئات و كيفيات عارضة للصوت القائم بالهوآء فيكون الكلام قائما بالهوآء و الهوآء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام الى المتكلم ليست لقيامه فيه بل بان يعين حروفه و كلماته و يميز بعضها عن بعض فلو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح اطلاقه على الانسان ، فالتجأ الشريف و تبعه الفضل الى القول بان المتكلم من قام به التكلم و لم يعلما ان التكلم حينئذ يكون بمعنى تعيين الحروف و ايجادها و المتكلم بمعنى موجدها فيكون التكلم قائما بذاته تعالى قيام صدور بلا حاجة الى المعنى النفسى كما يقوم بالبشر و يوصف كل منهما بالمتكلم بمعنى واحد ، هذا لو حملنا كلامه على ما اراده الشريف و اما اذا اخذنا بظاهره حيث عرف المتكلم بحسب النسخ التى وجدناها بمن قامت به صفة المتكلم بصيغة اسم الفاعل لا المصدر كانت هذه المقدمة لاغية و المدار على قوله بعدها و خالق الكلام لا يقال انه متكلم و هو دعوى مجردة يردها ايضا ما سبق ، فالحق ان المتكلم من تلبس بالتكلم و تلبسه به من حيث ايجاده للكلام فى الهواء بمباشرة لسان المتكلم كما فى كلام الانسان او بمباشرة شجرة و نحوها كما فى كلام الله تعالى ، وهذا نحو من انحاء التلبس فانها مختلفة اذ قد تكون بنحو الايجاد كما عرفت و مثله الخطاط و الصباغ فان تلبسهما بالخط و الصبغ بايجاد هما لهما فى الثوب و القرطاس مثلا ، و قد تكون بنحو الحلول كالحى و الميت و قد تكون بنحو الانتزاع كما فى صفات البارى جل و علا بناء على قول اهل الحق من كون صفاته تعالى عين ذاته خارجا منتزعة منها مفهوما الى غير ذلك من انحاء التلبس كملابسة التمار للتمر بالبيع ، فلا يلزم ان يكون التلبس مخصوصا بالحلول ، حتى يقال بثبوت الكلام النفسى بناء على تصوره . ثم ان هذه الملابسات لا تجعل المشتقات قياسية بل تتبع الورود فرب مشتق يستعمل مع ملابسة لا يستعمل الاخر معها و لا يستعمل هو بدونها ، فلا يرد على دعوى اطلاق المتكلم عليه تعالى بملابسة الايجاد النقض بالذائق و المتحرك حيث لا يطلقان عليه تعالى مع ايجاده الذوق و الحركة على انه لو تم ما ذكره الفضل من كون المتكلم وضعا هو من قام المبدأ به قيام حلول فهو بحث لفظى

لا يلتفت اليه مع امتناعه عقلا فيلزم ان يراد به معنى الموجد ، مضافا الى انه لم يعلم اطلاق المتكلم عليه تعالى فى الكتاب والسنة وان اطلق عليه فيهما انه اخبر وامر ونهى وقال وكلم ويكلم بل اطلاق المتكلم عليه عرفى مستفاد من اطلاق تلك الامور فى الكتاب والسنة عليه تعالى فلا ينفع الخصم بوجه سديد البتة.

ثم انه على ما ذكرنا من كون المتكلم موجد الكلام يكون التكلم من الصفات الاضافية الآتية من جهة القدرة كالرازق و الخالق لا من الصفات الذاتية القديمة التى هى فى عرض القدرة كالحى و العالم خلافا للاشاعرة ، هذا و الاعجب من الاشاعرة الحنابلة فانهم وافقوا الاشاعرة فى قدم كلامه لكن قالوا هو حروف واصوات قائمة بذاته تعالى كما نقله عنهم فى المواقف وشرح التجريد للقوشجى ونقلا عن بعضهم انه قال (الجلد والغلاف قديمان ايضا) وهذا هو الجهل المفرط وسيذكر المصنف ره دلالة العقل على حدوث الحروف فانتظر.

كلامه تعالى متعدد

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثانى) فى ان كلامه تعالى متعدد ، المعقول من الكلام على ما تقدم انه الحروف والاصوات المسموعة وهذه الحروف المسموعة انما تلتئم كلاما مفهوما اذا كان الانتظام على احد الوجوه التى يحصل بها الافهام ، و ذلك بان يكون خبراً او امراً او نهيا او استفهاما او تنبيها وهو الشامل للتمنى والترجى والتعجب والقسم و النداء ، ولا وجود له الا فى هذه الجزئيات ، والذين اثبتوا قدم الكلام اختلفوا فذهب بعضهم الى ان كلامه واحد مغاير لهذه المعانى وذهب آخرون الى تعدده والذين اثبتوا وحدته خالفوا جميع العقلاء فى اثبات شىء لا يتصورونه وهم لا خصومهم ، ومن اثبت لله تعالى و صفا لا يعقله ولا يتصوره هو ولا غيره كيف يجوز ان يجعل اماما يقتدى به ويناط به الاحكام.

وقال الفضل

الاشاعرة لما اثبتوا الكلام النفسانى جعلوه كسائر الصفات مثل العلم و القدرة فكماان القدره صفة واحدة تتعلق بمقدورات متعددة كذلك الكلام صفة واحدة تنقسم الى الامر والنهى والخبر والاستفهام والنداء ، وهذابحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشىء على وجه مخصوص يكون خبرا و باعتبار تعلقه بشىء آخر و على وجه آخر يكون امراو كذا الحال فى البواقى، واما من جعل الكلام عبارة عن الحروف والاصوات فلاشك انه يكون متعدداً عنده فالنزاع بيننا وبين المعتزلة والامامية فى اثبات الكلام النفسانى فان ثبت فهو قديم واحد كسائر الصفات وان انحصر الكلام فى اللفظى فهوحادث متعدد وقدائبتنا الكلام النفسى فطامات الرجل ليست الاالترهات.

واقول

صرح الفضل وغيره ان الكلام النفسى مدلول الكلام اللفظى و معه كيف يكون اللفظى متعددادون النفسى والالخرج عن كونه مدلولامرتبا فى النفس على حسب ترتيب اللفظى، على انه لاوجه لان يحصل مفهوم الكلام بمجرد تعلقه بانواع الكلام من دون ان يكون فى نفسه على احد الهيئات المخصوصة، ثم مااراد بتعلقه بالامر والنهى واخواتهما فان اراد به ايجاده لها فلا نعرف صفة ذاتية بهاالايجاد سوى القدرة وان اراد كونه جنسا لهالزم وجود الجنس فى القدم بدون الفصل وهو باطل، وان اراد به عروضه عليها لزم عروض القديم فى قدمه على الحادث فى حدوثه وهوممتنع، ولا يمكن وجوده قبلها لامتناع قيام العرض بلامعروض ، وان اراد العكس وانه معروض لهافان كان عروضها فى القدم نافى فرض حدوثها ولزم عروض الحادث فى حدوثه على القديم فى قدمه وان كان عروضها حال حدوثها لزم ان لايكون فى القدم كلاما لعدم العروض حينئذ ولانتصور وجها لكونه كلاما حقيقيا قبل العروض، وان اراد به ماهو من نحو الانكشاف وتعلق العلم بالمعلوم فقد صار علما وهو كما ترى، وان اراد غير ذلك فليبينه اصحابه حتى نعرف صحته من فساده ، وبالجملة كما لانعقل معنى للكلام النفسى لانعقل وجها صحيحا لتعلقه لاسيما مع حفظ دلالة الكلام اللفظى عليه على نحو دلالة اللفظ على معناه المطابقى .

حدوث الكلام

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب الثالث) فى حدوثه ، العقل والسمع متطابقان على ان كلامه تعالى محدث ليس بازلى لانه مركب من الحروف والاصوات ويمتنع اجتماع حرفين فى السماع دفعة واحدة فلابد ان يكون احدهما سابقا على الآخر والمسبوق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه حادث بالضرورة ، وقد قال الله تعالى (مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك فجعلوا كلامه تعالى قديما لم يزل معه وانه تعالى فى الازل يخاطب العقلاء المعدومين واثبات ذلك فى غاية السفه والنقص فى حقه تعالى فان الواحد منا لو جلس فى بيت وحده منفردا و قال ياسالم قم و يا غانم اضرب وياسعد كل ولا احد عنده من هؤلاء عده كل عاقل سفيها جاهلا عادما للتحصيل فكيف يجوز منهم نسبة هذا الفعل الدال على السفه والجهل والحمق اليه تعالى وكيف يصح منه تعالى ان يقول فى الازل (يأيها الناس اعبدوا ربكم) ولا مخاطب هناك ولا اناس عنده و يقول (يأيها الذين آمنوا اقيموا الصلاة . ولا تأكلوا اموالكم بالباطل ولا تقتلوا اولادكم. واوفوا بالعقود)

وايضا لو كان كلامه قديما لزم صدور القبيح منه تعالى لانه ان لم يفد بكلامه فى الازل كان سفها وهو قبيح عليه وان افاد فاما لنفسه او لغيره والاول باطل لان المخاطب انما يفيد نفسه لو كان يطرب فى كلامه او يكرره ليحفظه او يتعبد به كما يتعبد الله بقراءة القرآن وهذه فى حقه محال لتنزهه عنها ، والثانى باطل لان افادة الغير انما تصح لو خاطب غيره ليفهم مراده او يأمره بفعل او ينهاه عن فعل ولما لم يكن فى الازل من يفيده بكلامه شيئا من هذه كان كلامه سفها وعبثا، وايضا يلزم الكذب فى اخباره تعالى لانه قال فى الازل (انا ارسلنا نوحا. انا اوحينا الى ابراهيم .واهلكنا القرون. وضربنا لكم الامثال) مع ان هذه اخبارات عن الماضى والاخبار عن وقوع ما لم يقع فى الماضى كذب تعالى الله عنه. وايضا قال الله تعالى (انما امرنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) وهو اخبار عن المستقبل فيكون حادثا

وقال الفضل

قدسبق الاشارة الى ان النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية فى اثبات الكلام النفسانى فمن قال بثبوته فلاشك انه يقول بقدمه لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، ومن قال بانه مركب من الحروف والاصوات فلاشك انه يقول بحدوثه ونحن نوافقه فيه، فكل ماأورده على الاشاعرة فهو ايراد على غير محل النزاع لانه يقول ان الكلام مركب من الحروف ثم يقول بحدوثه ، و هذا مما لانزاع فيه نعم لوقال باثبات الكلام النفسانى ثم يثبت حدوثه يكون محل النزاع .

و اما ما استدلال به على الحدوث من قوله تعالى (مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فهو يدل على حدوث اللفظ ولانزاع فيه .

واما الاستدلال بان الامر والخبر فى الازل ولا مامور ولا سامع فيه سفه كما ذكره فى طاماته ، فالجواب ان ذلك السفه الذى ادعيتموه انما هو فى اللفظ واما كلام النفس فلاسفه فيه، و مثاله على وفق ما ذكره ان الواحد منا لوجلس فى بيت وحده منفردا ورتب فى نفسه انواع الاوامر لجماعة سيأتون عنده ولايتلفظ به فلايكون سفها ولا حماقة بل السفيه من نسبه الى السفه ، فالكلام النفسى هو المعنى القائم بذات الله تعالى فى الازل ولاتلفظ بذلك الكلام بل هو لجماعة سيحدثون ويكون التلفظ به بعد حدوثهم وحدوث افعالهم التى تقتضى الامر والنهى والاخبار والاستفهام فلاسفه ولاحماقة كما ادعاه ، وبهذا الجواب ايضا يندفع ما ذكره من لزوم صدور القبيح من الله تعالى لان ذلك فى التلفظ بالكلام النفسى ونحن نسلم ان لاتلفظ فى الازل بل هناك معان قائمة بذات الله تعالى قديمة ، وايضا يندفع ماذكره من لزوم الكذب لان الصدق والكذب صنفان للكلام الذى يتلفظ به لا المعانى المزبورة فى النفس المقولة بعد هذا لمن سيحدث ،

واما الاستدلال على حدوث الكلام بقوله تعالى (انما امرنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) لانه اخبار عن المستقبل فيكون حادثا ، فالجواب عنه ان لفظ كن حادث ولانزاع لنا فيه انما النزاع فى المعنى الازلى النفسانى ولايلزم من كون مدلول كن فى ذات الله تعالى حدوثه .

واقول

غاية المصنف من الدليل العقلى هو اثبات حدوث ما يتعقل من كلامه تعالى ولا يتعقل الا اللفظى ولا محل لاثبات حدوث النفسى عقلا لانه فرع المعقولية

واما الادلة السمعية فانما تذكر لاثبات الانحصار باللفظى او لاثبات حدوث النفسى على فرض المعقولية ، على انه قد يقال ان الكلام النفسى عندهم مدلول للكلام اللفظى فينبغى ان يكون مركبا فى النفس كتركيب اللفظى ومرتبا كترتيبه فيلزم تقدم بعض اجزائه على بعض وهو يقتضى الحدوث. هذا وحكى شارح المواقف عن الماتن فى مقالة مفردة انه فسر الكلام النفسى بالامر القائم بالغير الشامل للفظ والمعنى جميعا ، وزعم انه قائم بذات الله تعالى وانه قديم لان الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون الملفوظ ، واورد عليه القوشجى (بان هذا خارج عن طور العقل وما هو الامثل ان يكون حركة مجتمعة الاجزاء فى الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض) وهو حسن ،

واما ما اجاب به الخصم عن قوله تعالى (وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) ففيه ان المراد بالذكر هو القرآن الذى هو كلام الله تعالى من دون لحاظ انه لفظى فاذا دلت الاية على حدوث كلامه من حيث هو كلامه ثبت حدوثه حتى لو كان نفسيا او يثبت الانحصار باللفظى ، ومثل الاية المذكورة قوله تعالى (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون) فان المنزل المحفوظ لا يكون الا محدثا لان تنزيله على التدريج ولا تنزيل الا اللفظ .

واما ما اجاب به عن السفه بانه انما هو باللفظ فمردود بان الطلب مطلقا سفه حتى لو كان فى النفس ، و اما مثاله فلا طلب فيه فعلا وانما الموجود فيه هو العزم على الطلب او تصوير الطلب والا كان سفها بالضرورة ، ومنه يعلم ما فى جوابه عن لزوم صدور القبيح منه تعالى (فان قلت) انما يلزم السفه اذا خوطب المعدوم وطلب منه ايقاع الفعل فى حال عدمه واما اذا طلب منه على تقدير وجوده فلا كما فى طلب الرجل تعلم ولده الذى يعلم انه سيولد ، وكما فى خطاب النبى كل مكلف يولد الى يوم القيمة (قلت) البديهة حاكمة بسفه من يخاطب معدوما ويطلب منه ، سواء طلب منه فى حال عدمه ام على تقدير وجوده وسواء خاطبه خاصة ام فى ضمن جماعة حاضرين لان اصل التوجه اليه بالطلب سفه ،

و اما مثال الولد فليس فيه الا الميل و العزم على الطلب ، قال فى شرح المواقف

(اما نفس الطلب فلاشك فى كونه سفها بل قيل هوغيرممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال) كما ان خطاب النبى ص انما هو للحاضرين و يثبت لمن عداهم بادلة اشتراك الامة فى التكليف .

واما ما اجاب به عن لزوم الكذب فمناقشة لفظية ليس لها لوصحت اثر فى دفع الاشكال لان المقصود ان قوله تعالى فى الازل(انا نزلنا الذكر. انا ارسلنا نوحا) حكم غيرمطابق للواقع ينزه الله تعالى عن مثله ، فلا اثر لعدم تسميته كذبا فى الاصطلاح ، ومنه يعلم بطلان ما اجيب به من ان كلامه تعالى فى الازل بالماضى و الحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك بحسب التعلقات بعد حدوث الازمنة ، و ذلك لان عدم صحة اتصافه فى الازل بالمضى لايجعل قوله تعالى فى الازل (انا ارسلنا نوحا) حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يرتفع الاشكال ، بل هذا الجواب قد كشف عن اشكال آخر عليهم وهو عدم صحة قولهم ان النفسى مدلول اللفظى اذ لايمكن ان يكون ماليس له زمان عين مدلول ماهومقيد بالزمان ، اللهم الا ان يدعى ان مراد المجيب ان الكلام النفسى المدلول للفظى هوماقيد بالتعلقات الحادثة فلا يرد شيء من ذلك و لكنه لايتم على مذهبهم لقولهم بقدم النفسى ،

ثم لايخفى ان مثل قوله تعالى (انا ارسلنا نوحا) لايصح ان يكون الكلام النفسى فيه من قبيل (ونفخ فى الصور) مما ليس بماض ونزّل منزلة الماضى حتى يرتفع الكذب وذلك لان التنزيل للمعنى يستدعى دلالة اللفظ على المنزل ومن المعلوم ان لفظ قوله تعالى (ارسلنا نوحا) دال على الماضى حقيقة لا الماضى تنزيلا .

واما ما اجاب به عن قوله تعالى انما امرنا لشيء الاية ، ففيه ان الاية تدل على حدوث الامر التكوينى فى المستقبل بما هو حامل للمعنى الذى هو الكلام النفسى عندهم اذ ليس المقصود مجرد حدوث لفظ كن لان الاثر فى التكوين ليس للفظ نفسه بل لما تحمل من المعنى القائم بالنفس وهو الذى يتفرع عليه كون الشيء وحدوثه فى المستقبل وتفرعه عليه هنا ظاهر فى حدوثه بعد انقضائه ولا ينقضى الا الحادث لان ماثبت قدمه امتنع عدمه .

استلزام الامر للارادة والنهى للكراهة

قال المصنف قدس الله سره

(المطلب الرابع) فى استلزام الامر والنهى الارادة والكراهة كل عاقل يريد من غيره شيئا على سبيل الجزم فانه يامره به واذا كره الفعل فانه ينهى عنه وان الامر والنهى دليلان على الارادة والكراهة ، وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك و قالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده بل بما يكرهه وانه ينهى عما لا يكرهه بل عما يريده ، وكل عاقل ينسب من يفعل هذا الى السفه والجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له و ما ليس بكائن ليس بمراد له ، و مذهب المعتزلة و من تبعهم من الامامية انه تعالى مريد للمامور به كاره للمعاصى والكفر ، ودليل الاشاعرة انه تعالى خالق الاشياء كلها و خالق الشىء بلا اكراه مريد له بالضرورة والصفة المرجحة لاحد المقدورين هو الارادة و لابد منها ، فاذن ثبت انه مريد لجميع الكائنات ، و اما المعتزلة فانهم لما ذهبوا الى ان افعال العباد مخلوقة لهم و اثبتوا فى الوجود تعدد الخالق يلزمهم نفى الارادة العامة فالله تعالى عندهم يريد الطاعات ويكره المعاصى فيأمر بالطاعات وينهى عن المعاصى لانها ليست من خلقه ، و عند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات ويأمر بها وهذا ظاهر ويريد المعاصى وينهى عنها والامر غير الارادة كما مر فى الفصل السابق ، وليس المراد من الارادة الرضا والاستحسان ، فقوله ان الاشاعرة يقولون ان الله تعالى يأمر بما لا يريده اراد به ان الله تعالى يأمر بايمان الكافر ولا يريده فالمحذور الذى ذكره من مخالفة العقلاء ناشىء من عدم تحقق معنى الارادة فان المراد بالارادة هنا هو التقدير والترجيح فى الخلق لا الرضا والاستحسان كما هو المتبادر ، فذهب الى اعتبار معنى الارادة بحسب العرف ، واذا تحققت معنى الارادة علمت مراد الاشاعرة وانه لا نسبة للجهل والسفه الى الله تعالى عن ذلك كما ذكره .

واقول

لا يخفى ان المصنف ره قد ذكر امرا ضروريا وهو ان امر العاقل بشيء دليل على رضاه به و ارادته له من الغير وان نهيه عن شيء دليل على عدم رضاه به و كراهته له و ذكر ان الاشاعرة خالفوا العقلاء في ذلك فقالوا ان الله سبحانه يأمر بما لا يرضى ولا يريد وينهى عما يرضى و يريد ، و وجهه ان الافعال عندهم مخلوقة لله تعالى و بالضرورة ان الفاعل القادر المختار انما يفعل ما يرضى و يريد و يترك ما لا يرضى و لا يريد فاذا فرض انه سبحانه امر بما ترك فلا بد ان يكون قد امر بما لا يرضى ولا يريد واذا فرض انه نهى عما فعل فلا بد ان يكون قد نهى عما رضى واراد وهذا يستوجب السفه تعالى الله عنه و عن كل نقص ، وحاصل جواب الفضل بعد ما اطال في فضول الكلام ان معنى الارادة في كلام الاشاعرة هو التقدير فيكون معنى قولهم يأمر بما لا يريد وينهى عما يريد انه يامر بما لا يقدّر وينهى عما يقدّر وهذا لا يستلزم السفه ، وفيه ان تقدير الشيء وايجاده فرع الرضا به والارادة له وان عدم تقدير الشيء وعدم ايجاده فرع عدم الرضا به وعدم الارادة له فاذا فرض ان الله سبحانه امر بما لم يقدر و نهى عما قدر فقد لزم ان يكون آمرا بما لا يرضى ولا يريد وناهيا عما يرضى و يريد وهو السفه تعالى الله عنه وجل شانه، على ان تفسيره للارادة بالتقدير خطأ لانها صفة والتقدير فعل.

ثم ان قوله وعند الاشاعرة انه تعالى يريد الطاعات و يأمر بها غير متجه لانه ان قصد كل الطاعات فغير صحيح لانه تعالى عندهم انما اراد بعضها و هو ما اوجده خاصة و ان اراد بعضها فذكره له فضلة لان كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس في المراد عندهم من الطاعات بل في غير المراد الذي لم يتعلق به الوجود و انما قيد المصنف بالدوام فيما نقله عنهم بقوله قالوا ان الله تعالى يامر دائما بما لا يريده للاشارة الى استمرار ترك الطاعات باستمرار الازمنة او الى ان امره بما لا يريده دائم بدوام ذاته على ما زعموه من الكلام النفسي والله العالم .

كلامه تعالى صدق

قال المصنف اعلى الله درجته

(المطلب الخامس) فى ان كلامه تعالى صدق اعلم ان الحكم بكون كلام الله صادقا لا يجوز عليه الكذب انما يتم على قواعد العدلية الذين احالوا صدور القبيح عنه تعالى من حيث الحكمة ولا يتمشى على مذهب الاشاعرة لوجهين (الاول) انهم اسندوا جميع القبائح اليه تعالى وقالوا لا مؤثر فى الوجود من القبائح باسرها و غيرها الا الله تعالى و من يفعل انواع الظلم والجور والعدوان و انواع المعاصى كيف يمتنع ان يكذب فى كلامه و كيف يقدر الباحث على اثبات وجوب كونه صادقا (الثانى) ان الكلام النفسانى عندهم مغاير للحروف والاصوات ولا طريق لهم الى اثبات كونه صادقا فى الحروف والاصوات .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى يمتنع عليه الكذب و وافقهم المعتزلة فى ذلك اما عند الاشاعرة فلانه نقص و النقص على الله تعالى محال و اما عند المعتزلة فلان الكذب قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح ، و قال صاحب المواقف اعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل و بين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبح العقلى بعينه فيها و انما تختلف العبارة ، اقول الفرق ان النقص هنا يراد به النقص فى الصفات فانه على تقدير جواز الكذب عليه تتصف ذاته بصفة النقص وهم لم يقولوا ههنا بالنقص فى الافعال حتى لا يكون فرقا بينه و بين القبح العقلى كما ذكره صاحب المواقف ، فحاصل استدلال الاشاعرة انه تعالى لو كان كاذبا لكان ناقصا فى صفته كما انه يقولون لو كان عاجزا اوجاهلا لكان ناقصا فى صفته ولم يعتبروا ما يلزم ذلك النقص من القبح الذى يقول به المعتزلة فتامل والفرق دقيق .

ثم ان ما ذكره من ان عدم جواز الكذب عليه لا يتمشى على قواعد الاشاعرة فهذا كلام باطل عار عن التأمل فان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لا يستلزم اسناد

القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد فهو غير مستند الى الخالق ، ثم من خلق القبائح فلا بد ان يكذب ولايجوز ان يكون صادقا هذا غاية الجهل والعناد والخروج عن قاعدة البحث بحيث لو نسب هذا الكلام الى العوام استنكفوا منه ، واما ثانى الاستدلالين على عدم التمشى فهو ايضا باطل صريح فان من قال امتنع الكذب عليه للزوم النقص فهـذا الكذب يتعلق بالدال على المعنى النفسانى و هو ايضـا نقص فكيف لا يتمشى .

واقول

اعلم ان الاشاعرة استدلوا بلزوم النقص من الكذب على صدق كلامه تعالى مطلقا نفسيا ولفظيا الاخصوص اللفظى مع انه لو وقع الكذب فى كلامه تعالى لكنا اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا وكذبه سبحانه، فأورد عليهم صاحب المواقف فى عبارته المذكورة بان هذا الدليل لايثبت صدقه فى الكلام اللفظى لان اللفظ فعل والنقص فى الافعال عين القبح العقلى فيها والاشاعرة لا يقولون به فيها ، فتخيل الفضل ان مقصود صاحب المواقف ان المراد بالنقص فى هذا الدليل هو النقص فى الافعال خاصة فاورد عليه بان المراد هو النقص فى الصفة، ومن العجب انه بعد اقراره بان الاشاعرة لم يقولوا بالنقص فى الافعال اجاب بحسب ظاهر كلامه عن ثانى ايرادى المصنف بان الكذب فى الكلام اللفظى ايضا نقص وهو تخليط ظاهر، هذا واجاب القوشجى عن ايراد صاحب المواقف (بان مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسى عندهم عين مدلول الكلام اللفظى و معناه كان كذب الكلام اللفظى راجعا الى كذب الكلام النفسى و لزم النقص فى صفته تعالى) وهو حسن لو لزم ان يكون لكل كلام لفظى مدلول نفسى حتى اللفظى الكاذب وهو محل نظر لجواز ان يوجد اللفظ الخبرى الكاذب ولا يحكم فى نفسه على طبق معناه فلا يثبت حكم نفسى حتى يكذب فان المدار فى الكذب على الحكم، نعم يكذب اللفظى لاشتماله على الحكم الكاذب .

هذا ويشكل على الدليل المذكور حتى فى اثبات صدقه تعالى فى الكلام النفسى ان محالية النقص عليه تعالى فى صفته انما اثبتوها بالاجماع لا بالعقل ، ولذا قال القوشجى

فى تقرير هذا الدليل ان الكذب نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا، ولما قال صاحب المواقف فى تقريره النقص على الله تعالى محال قيد شارحها الحكم بالمحالية بقوله اجماعا، ومن المعلوم ان حجية الاجماع انما تستند عندهم الى قول النبى الموقوف اعتباره على ثبوت صدقه وثبوته يعلم من تصديق الله تعالى اياه الموقوف اعتباره على ثبوت صدق كلام الله تعالى فيتوقف ثبوت صدق كلامه تعالى على ثبوته وهو دور، وقد يجاب عنه بما اجابوا به عن نفس الاشكال حيث اورد به على دليلهم الاخر لصدق كلام الله تعالى وهو خبر النبى ص به بل اجماع الانبياء على صدق كلامه تعالى، فقالوا فى الجواب ان ثبوت صدق النبى غير موقوف على تصديق الله له بكلامه حتى يلزم الدور بل على تصديق الله له بالمعجزة وهو تصديق فعلى لا قولى، وفيه ان المعجزة انما تدل على انه مرسل من الله تعالى وان ما جآء به من عنده لا على ان كلام النبى صدق مطابق للواقع مطلقا وان كان من نفسه، على ان افادة المعجزة لليقين برسالته محل منع على مذهبهم كما ستعرفه ان شآء الله تعالى، وبالجملة العلم بصدق النبى موقوف على تصديق الله تعالى اياه فان ادعوا تصديقه له بكلامه تعالى جآء الدور وان ادعوا تصديقه بالمعجزة فان كان اقتضاؤها لصدق النبى فى خبره بصدق كلام الله تعالى ناشئا من اخبار الله بصدق نفسه رجع الدور الى حاله والا فلا تدل المعجزة على صدق النبى فى خبره من نفسه على ان المعجزة ليست باعظم من التصديق القولى وقد فرض الشك فى صدقه .

ثم ان الاشاعرة استدلوا بدليل ثالث على امتناع الكذب عليه تعالى وهو انه تعالى لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فليزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه ، وفيه (اولا) ان المقدمة الاخيرة مبنية على اعتبار قياس الغائب على الشاهد وهو ممنوع كما ستعرف ، و(ثانيا) ان امتناع الصدق المقابل للكذب ليس ذاتيا بل لقدم هذا الكذب كما ذكر فى الدليل فيكون امتناعا بالغير، ولا نسلم بطلانه اذ لا ضرورة تقضى بخلافه وانما تقتضى الضرورة بامكانه الذاتى وهو لا ينا فى الامتناع بالغير و (ثالثا) انه يرد عليهم النقض بما ذكره القوشجى قال (لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه

تعالى ايضا بان يقال ان الله تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق ولكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لاعلى ماهو عليه) و(رابعا) انه لو تم هذا الدليل واعرضنا عما يرد عليه لم يثبت به الا صدق كلامه النفسى لانه هو القديم و الحال ان الاهم بيان صدق كلامه اللفظى كما بين هـذا فى المواقف وشرحها .

فقد ظهر انه لادليل للاشاعرة على امتناع الكذب على الله تعالى فى كلامه مطلقا نفسيا ولفظيا ، فما حال مذهب يعجز اهله بحسب قواعده عن اثبات امتناع اقبح الاشياء على الله تعالى ، والحال ان امتناعه من اول الضروريات بل بمقتضى اسنادهم جميع القبائح اليه سبحانه يكون صدور الكذب منه تعالى مستقربا بل هو واقع عندهم لانه الخالـق لكذب الناس فى الاخبار عنه تعالى فكما يكون كذبا منه ان يخلق الكلام الكاذب على لسان ملك او نبى او شجرة يكون كذبا منه ان يخلقه على ألسنة سائر الناس و ليس كذبـه سبحانه فى الكلام اللفظى الا بهذا النحو تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

واما قوله ان القول بان لا مؤثر فى الوجود الا الله لايستلزم اسناد القبائح اليه لان فعل القبائح من مباشرة العبد ، فهو سفسطة عند العقلاء ، اذ كيف يصح عند عاقل نسبة القبح الى المحل الذى لااثر له فيه البتة وعدم نسبته الى خالقه وموجده ، على انه يلزم منه ان لايمتنع الكذب منه تعالى على لسان ملك او نبى لانه بمباشرتهما فكيف التزموا بامتناع الكذب منه تعالى فى الكلام اللفظى ، ولا يخفى ان المصنف لم ينسب الى القوم انه تعالى لابد ان يكذب فى كلامه فلامعنى لقول الخصم «ثم من خلق القبائح فلابد ان يكذب» ولو نسب اليهم وقوع الكذب منه سبحانه لكان حقا لخلقه سبحانه عندهم للكذب فى الاخبار عنه على ألسنة العاصين كما عرفت

صفاته عين ذاته

قال المصنف طيب الله رمسه

(المبحث الثامن) فى انه تعالى لايشاركه شىء فى القدم ، العقل والسمع متطابقان على انه تعالى مخصوص بالقدم وانه ليس فى الازل سواه لان كل ما عداه سبحانه ممكن وكل ممكن حادث وقال تعالى (هو الاول والاخر) واثبت الاشاعرة معه معانى قديمة ثمانية هى علل فى الصفات كالقدرة والعلم والحياة الى غير ذلك ولزمهم من ذلك محالات (منها) اثبات قديم غير الله تعالى قال فخر الدين الرازى «النصارى كفروا بأنهم اثبتوا ثلاثة قدماء واصحابنا قد اثبتوا تسعة» و (منها) انه يلزمهم افتقار الله تعالى فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وافتقاره فى كونه تعالى قادرا الى القدرة ولولاها لم يكن قادرا وكذلك باقى الصفات ، والله تعالى منزه عن الحاجة والافتقار لان كل مفتقر الى الغير فهو ممكن و (منها) انه يلزم اثبات ما لانهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى وهو محال ، بيان الملازمة ان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه فان من شرط العلم المطابقة ومحال ان يطابق الشىء الواحد اموراً متغايرة متخالفة فى الذات و الحقيقة لكن المعلومات غير متناهية فيكون له علوم غير متناهية لامرة واحدة بل مرارا غير متناهية باعتبار كل علم يفرض فى كل مرتبة من المراتب الغير المتناهية لان العلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بذلك الشىء ثم العلم بالعلم بالشىء مغاير للعلم بالعلم بالعلم بذلك الشىء وهكذا الى ما لايتناهى و فى كل واحدة من هذه المراتب علوم غير متناهية وهـذا عين السفسطة لعدم تعقله بالمرة و (منها) انه تعالى لو كان موصوفا بهذه الصفات وكانت قائمة بذاته تعالى كانت حقيقة الالهية مركبة وكل مركب محتاج الى جزئه وجزؤه غيره فيكون الله تعالى محتاجا الى غيره فيكون ممكنا ، والى هذا اشار مولانا امير المؤمنين عليه السلام حيث قال «اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفى الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير الموصوف و شهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزّأه

ومن جزّأه فقد جهله و (منها) انهم ارتكبوا هنا ماهو معلوم البطلان وهوانهم قالوا ان هذه المعانى لاهى نفس الذات ولامغايرة لها وهذا غير معقول لان الشيء اذا نسب الى آخر فاما ان يكون هوهو اوغيره ولايعقل سلبهمامعا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه تعالى له صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهوعالم بعلم وقادر بقدرة ومريد بارادة وعلى هذا القياس ، والدليل عليه اننا نفهم الصفات الالهية من صفات الشاهد وكون علة الشيء عالما فى الشاهد هى العلم فكذا فى الغائب، وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك ، وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله فكذا فيما غاب عنا ، وكذا القياس فى باقى الصفات ، ثم نأخذ هذا من عرف اللغة و اطلاقات العرف فان العالم لاشك انه من يقوم به العلم، ولوقلنا بنفى الصفات لكذّبنا نصوص الكتاب والسنة فان الله تعالى فى كتابه اثبت الصفات له فلا بدلنا من الاثبات من غير تأويل فان الاضطرار الى التأويل انما يكون بعد العجز عن الاجراء على حسب الواقع وذلك لدلالة الدلائل العقلية على امتناع اجرائه على حسب ظاهره وههنا ليس كذلك فوجب الاجراء على الظاهر من غير تأويل، وعندى ان هذا هو العمدة فى اثبات الصفات الزائدة فان الاستدلالات العقلية على اثباتها مدخولة والله اعلم .

ثم ما استدل به هذا الرجل على نفى الصفات الزائدة من الوجوه فكلها مجاب (الاول) استدلاله بان كل ماعداه ممكن و كل ممكن حادث فنقول سلمنا ان كل ماعداه ممكن ولكن نقول فى المقدمة الثانية ان كل ممكن مماعدا صفاته فهو حادث لان صفاته لاهو ولاغيره كما سنبين بعد هذا (الثانى) الاستدلال بلزوم اثبات قديم غير الله تعالى واثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى، الجواب ان الكفر اثبات ذوات قديمة لااثبات ذات وصفات قدماء هى ليست غير الذات مباينة كلية مثلا علم زيد ليس غير زيد بالكلية فلو كان علم زيد قديما فرضا مثل زيد فاى نقص يعرض من هذا لزيد اذا كان متصفا بالقدم لان علمه ليس غيره بالكلية بل هو من صفات كماله (الثالث) الاستدلال بلزوم الله تعالى فى كونه عالما الى اثبات معنى هو العلم ولولاه لم يكن عالما وكذا فى باقى الصفات، والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفات الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائز عندنا و ليس فيه نقص

وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره فصوروه اولاً حتى تفهموه ثم تثبتوا لزومه لما ادعينا، والحاصل ان المحال هو استفادته صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هى غيره واللازم من مذهبنا هو الثانى لا الاول، (الرابع) الاستدلال بلزوم اثبات مالا نهاية له من المعانى القديمة بذاته تعالى وذلك لان العلم بالشىء مغاير للعلم بما عداه الى آخر الدليل، والجواب ان العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى ويتعدد بحسب التعلق بالمعلومات الغير المتناهية فله بحسب كل معلوم تعلق فكما يتصور ان يكون المعلومات غير متناهية كذلك يجوز ان يكون تعلقات العلم الذى هو صفة واحدة غير متناهية بحسب المعلومات وليس يلزم منه محال ولا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود (الخامس) الاستدلال بانه لو كان موصوفا بهذه الصفات لزم كون الحقيقة الالهية مركبة ويلزم منه الاحتياج، والجواب ان المراد بالحقيقة الالهية ان كان الذات فلا يلزم من اثبات الصفات الزائدة تركب فى الذات وان كان المراد ان هناك ذاتا وصفاتا متعددة قائمة بتلك الذات فليس الا ملاحظة الموصوف مع الصفات ثم ان احتياج الواجب الى ماهو غيره يوجب الامكان كما قدمنا، و اما ما استدل به من كلام امير المؤمنين ع فالمراد من نفى الصفات يمكن ان يكون صفات تكون هى غير الذات بالكلية وليس ههنا كذلك (السادس) الاستدلال بلزم ارتكاب ما هو معلوم البطلان ههنا وهو ان هذه المعانى لا هى عين الذات ولا غيره و هذا غير معقول، و الجواب ان المراد بعدم كون الصفات عين الذات انها مغايرة للذات فى الوجود و كونها غير مغايرة لها انها صفات للذات فليس بينهما مغايرة كلية بحيث يصح اطلاق كونها مغايرة للذات بالكلية كما يقال ان علم زيد ليس عين زيد لانه صفة له وليس غيره بالكلية لانه قائم به، وهذه الواسطة على هذا المعنى صحيحة لان سلب العينية باعتبار وسلب الغيرية باعتبار آخر، فكلا السلبين يمكن تحققهما معا

واقول

لاريب ببطلان قياس الغائب على الشاهد لان القياس لايصح الا باثبات علة مشتركة بين المقيس و المقيس عليه واثباتها فى المقام باطل لاختلاف الشاهد والغائب بالحقيقة فيمكن ان تكون خصوصية الشاهد شرطا فى الحكم او كون خصوصية الغائب مانعة عنه، على ان دعوى ان علة كون الشاهد عالما هى العلم فتكون علة كون الغائب عالما هى

العلم فيكون علمه زائدا على ذاته موقوفة على اتحاد علم الغائب وعلم الشاهد و اتحاد كيفية ثبوتهما ليصح اثبات العلية لعلم الغائب فلوارید اثبات معرفة حقيقة علم الغائب او كيفية ثبوته له من عليته جاء الدور، و كيف يصح الحكم بالاتحاد و بصحة القياس والحال ان اهل هذا القياس قائلون باختلاف مقتضى صفات الشاهد و الغائب لانهم يزعمون ان القدرة في الشاهد لاتؤثر ايجادا والارادة فيه لاتخصص اصلا بخلافهما في الغائب و كذا الحال في بقية الصفات ، هذا و من القبيح على الفضل واصحابه ذكره لهذا الدليل الواضح البطلان مع علمه بابطالهم له لانه اخذه من المواقف وشرحها وقد ابطلاه ببعض ماذكرناه و غيره ، واقبح من ذلك قوله (ثم نأخذ هذا من عرف اللغة و اطلاقات العرف) اذ كيف يأخذه منهما و المسئلة عقلية الا ان يدعى ان اخذه منهما بلحاظ دلالتهما ظنا على المراد الشرعي المستلزم لحكم العقل لكن الشان في الدلالة لماسبق من ان المشتق انما يدل وضعا على الملابسة بين المبدأ و الذات وهي اعم من ان تكون بنحو الحلول كما في الحي والميت وبنحو الايجاد كما في الخالق والرازق الى غير ذلك كملابسة التمار للتمر بالبيع فمن اين علم ان ملابسة الغائب للقدرة و العلم والحياة والارادة ونحوها مثل ملابسة الشاهد لها فلعلها بالانتزاع ومجرد اتحاد اللفظ لااثر له لاسيما وقد دل النقل على ارادة الانتزاع قال تعالى (هو الاول و الاخر) فانه دال على انه تعالى مخصوص بالقدم فلايمكن ان تكون ملابسته لتلك الصفات بالحلول في القدم .

واما ما استدل به من قوله تعالى ولايحيطون بشيء من علمه فخطأ ظاهر اذ لايقتضي اثبات العلم له تعالى ان يكون العلم امرا خارجيا زائدا على ذاته فانه كما ثبت له الامور الخارجية تثبت له الامور الاعتبارية و الانتزاعية كالملكية والوحدانية و القدم ووجوب الوجود ونحوها فظهر ان عمدة الخصم واهية ولاسيما مع النص بقوله تعالى (هو الاول والاخر) الذي تغافل الخصم عنه مع ذكر المصنف له.

و اما انكاره لكلية الكبرى القائلة كل ممكن حادث بحجة ان صفاته ليست عينه ولاغيره فمما لامعنى له لان كون صفاته تعالى لاهو و لاغيره لايقتضي امكانها و قدمها على انه اصطلاح محض لاينفي المغايرة الواقعية و لذا التزموا بزيادة صفاته تعالى وجودا على ذاته.

ثم انه لو كانت صفاته تعالى ممكنة زائدة على ذاته لاحتاجت الى تأثيره فيها و تأثيره فيها اما بالاختيار وهو يستلزم الدور او التسلسل لتوقف ايجاد كل صفة على الحياة و العلم و القدرة و الارادة فان توقفت على انفسها دار والا تسلسل مع استلزام التسلسل لحدوثها ، واما بالايجاب كما هو مذهبهم فيلزم عدم مقدورية صفاته له تعالى مع امكانها لان ذاته تعالى واجبة فما يجب عنها لنفسها يمتنع ان تتعلق به القدرة و يلزم ان يكون البسيط فاعلا وقابلا وهو ممتنع لتنافى الفعل و القبول مع وحدة النسبة حقيقة كما فى المقام فان نسبة الفعل قائمة بين المنتسبين الذين وقعت بينهما نسبة القبول فالنسبة واحدة بالذات وان تعددت بالاعتبار وانما قلنا بتنا فيهما لتنافى لازميهما لان نسبة الفعل ضرورية لكون الفاعل موجبا فرضا و نسبة القبول ممكنة بالامكان الخاص اذ لا يتصور استقلال القابل بالقبول حتى يمكن ان تكون نسبته ضرورية ، واجيب بان الجهة متعددة و هى جهة الفاعلية والقابلية فلا محذور فى اجتماع الضرورة وعدمها لكونهما من جهتين ، وفيه ان تعدد الجهات لا يصحح اجتماع المتنافيين فى نسبة واحدة شخصية نعم اذا استوجب تعدد الجهة تعدد النسبة حقيقة لا اعتباراً فقط كان نافعا لهم لكنه خلاف الواقع ، و بالجملة يلزم من كونه تعالى موجبا ان يكون فاعلا قابلا فتكون نسبة الصدور بينه و بين صفاته و اجبة وغير واجبة وهو ممتنع ، وايضا يلزم صدور المتعدد وهو صفاته من الموجب الواحد من جميع الجهات وهو ذاته تعالى وهو باطل لان كون الشىء موجبا وعلة لشىء ليس الا لخصوصية فيه تقتضى الايجاب والعلية لذلك المعلول والاصح ان يكون كل شىء موجبا وعلة لكل شىء ، ولا ريب ان فرض وحدة الموجب من جميع الجهات يستدعى وحدة خصوصيته وتلك الخصوصية الواحدة لا يمكن ان تقتضى امرين مختلفين لعدم امكان مناسبتها لهما على اختلافهما ولا يتصور بناء على زيادة الصفات ان تكون فى الذات البسيطة من جميع الجهات جهات اعتبارية بسبب تعددها تصدر الصفات المتعددة عن الذات ، وفرض تعدد الجهات بتعدد السلوب باطل لان السلوب لا تستلزم تكثر الواحد الحقيقى ولو اعتبارا ولو سلم فليس فى السلوب معان وخصوصيات تناسب تأثير الذات فى صفاتها حتى ينفع تعددها اعتبارا ، هذا ومن العجب التزامهم بكونه تعالى موجبا لصفاته مع قول اكثرهم بان علة الحاجة الى التأثير هو الحدوث لا الامكان اذ بناء على هذا يمكن

ان تكون صفاته تعالى موجودة فى القدم بلا ايجاده بل بالاستقلال.

و اما اجاب به عن المحال الاول فباطل اذ لا اثر لتسمية القدماء ذواتا فى الكفر بل الاثر للقول بتعدد القدماء ضرورة انهم يقولون بتعدد الوجود حقيقة ، نعم يفترق الاشاعرة عن النصارى بانهم لا يقولون ان القدماء آلهة بخلاف النصارى ولكن فيه ان مذهب الاشاعرة يقتضى ان تكون حقيقة الاله مركبة من الذات و الصفات لان الذات المجردة خالية عن جهة الآلهية بدون الصفات فيقاربون النصارى ، بل لعلهم متفقون اذ لعل النصارى ايضا يجعلون الآله مركبا و لذا يقولون الثلاثة واحد فالتعدد عند الفريقين بالاجزاء لا بالجزئيات والله اعلم .

واما جوابه عن ثانى المحالات فلا ربط له باشكال المصنف لان المصنف رتب امكان الواجب على افتقاره الى صفاته لا نقصه على استكماله بها ، لكن لما كانت عادته اخذها فى المواقف وشرحها اورد لفظهما بعينه جهلا بعدم انطباقه على المورد ،على ان انكار النقص مكابرة ظاهرة كيف وحقيقة مذهبهم ان ذاته تعالى بنفسها خالية عن جهات الكمال والا لما احتاجت الى الاستكمال ومجرد كون المكمل له صفات له لا يؤثر فى دفع النقص عنه بعد ان كانت غيره فى الوجود كما لا ترفع النقص الحقيقى عن الحجر لو اتصف بها سواء كان اتصافه بها من نفسه بالايجاب ام من غيره غاية الامر انه اذا كان من غيره يكون بقاء النقص اشد.

واما جوابه عن ثالث المحالات فيظهر ما فيه بعد بيان مراد المصنف ره فنقول قد ذكر فى هذا المحال اشكالين (الاول) انه بناء على كون العلم صفة زائدة وجودية يلزم اثبات ما لا نهاية له من المعانى القائمة بذاته تعالى لتعدد العلوم بتعدد المعلومات والمعلومات غير متناهية ، اجاب الاشاعرة بان العلم واحد والتعدد فى التعلقات والتعلقات اضافية فيجوز لا تناهيها كما ذكره الخصم فى المقام،وهو غير صحيح لما بينه المصنف من ان شرط العلم المطابقة و محال ان يطابق الشىء الواحد مطابقة حقيقية اموراً مختلفة فلا بد ان يكون المتعدد هو العلوم لا التعلقات فقط،ولما لم يدر الخصم ما هذا وما الجواب عنه ترك التعرض له (الثانى) انه لو كان العلم صفة وجودية زائدة على ذاته تعالى لزم ان يكون علمه بعلمه زائدا على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له وقد جمع المصنف الاشكالين معا بما حاصله

انه يلزمهم اثبات علوم وجودية قائمة بذاته تعالى غير متناهية بتسلسلات غير متناهية فيثبت فى كل مرتبة من مراتب التسلسل علوم غير متناهية و هو غير معقول ، و قد احس الخصم باشكال التسلسل ولكن لم يعرف وجهه فاجاب بانه لا يلزم التسلسل المحال لفقدان شرط الترتب فى الوجود فانه لو فهم كيفية التسلسل لما انكر الترتب .

و قد يجاب عن اشكال التسلسل بما يستفاد من المواقف وشرحها بانه تسلسل فى الاضافات لا فى الامور الوجودية لان علمه تعالى واحد و له تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذى يخالفه العلم به بالاعتبار دون الذات ، و يرد عليه انه اذا اتحد علمه تعالى و علمه بعلمه واختلفا بالاعتبار كان الاولى فى الجواب ان يقال انه تسلسل فى العلوم الاعتبارية اذ لا وجه للعدول عنه والجواب بانه تسلسل فى الاضافات ، و الحال ان الاشكال انما هو فى تسلسل العلوم ، و كيف كان فكلا الجوابين باطل اما الجواب بانه تسلسل فى الاضافات فلما عرفت من ان شرط العلم المطابقة و لا يعقل مطابقة العلم الواحد لمعلومات مختلفة فلا يمكن الالتزام بتسلسل الاضافات والتعلقات دون العلوم ، و اما الجواب بتسلسل العلوم الاعتبارية فلانه بعد فرض ان علمه تعالى صفة وجودية لم يدرك العقل فرقا بين علمه تعالى و علمه بعلمه حتى يقال ان الاول حقيقى وغيره اعتبارى فان الجميع علمه و علمه صفة وجودية عندهم والتحكمات الباردة لا اثر لها عند ذى المعرفة ، و لا يرد النقض علينا بعلمه تعالى على مذهبنا لان علمه تعالى عندنا عين ذاته و ليس هناك الا انكشاف المعلومات له فلا يتصور اعتبار مطابقة ذاته للمعلومات نعم يمكن فرض مطابقة علمه لها بمجرد الاعتبار الذى لا تضر معه المطابقة لامور غير متناهية فى مراتب غير متناهية.

و اما ما اجاب عن المحال الرابع فغير منطبق بكلا شقى الترديد فيه على مراد المصنف ره فانه اراد انه لو كانت الصفات زائدة على ذاته تعالى لزم التركيب فى حقيقة الاله لان الذات فى نفسها مع قطع النظر عن الحياة والعلم والقدرة وغيرها من الصفات خالية عن مقتضيات الالهية فاذا كان الاله هو المركب من الذات و الصفات ولا اله الا الله كان الله سبحانه مركبا و التركيب ينفى الوجوب مع ان القول بالهية المركب لا الذات فى نفسها كفر بالاجماع والضرورة .

و اما تخصيصه لكلام امير المؤمنين ع بصفات هـى غير الذات بالكليـة فتخصيص بلاشاهد مع انه انما ينفع اذا كان القول بان صفاته ليست عين ذاته ولاغيرها رافعا لاشكال التركيب و الخروج عن الوجوب و هو بالضرورة ليس كذلك لانه اعتذار لفظى فقط لايغير قولهم بزيادة الصفات على الذات الذى جاء الاشكال من قبله ، هذا ويمكن ان يشير امير المؤمنين ع بكلامه المذكور الى المحال الثانى و يكون حاصله من وصف الله سبحانه فقد قرنه بغيره وهو صفاته ومن قرنه بغيره فقد ثناه بواجب آخر لما عرفت من ان صفاته تعالى لايمكن ان تصدر عنه بالاختيار اوالايجاب فتكون واجبة الوجود بنفسها اومنتهية الى واجب آخر صفاته عين ذاته فيتعدد الواجب ومن عدّده و ثناه فقد جزأه ومن جزّأه فقد صيره ممكنا وجهله والله و وليه اعلم .

واما ما اجاب به عن المحال الخامس فحاصله ان قولنا الصفات ليست عين الذات ولا غيرها اصطلاح لفظى ناشىء من اعتبارين و فيه انا راينا هم يجيبون به عن الالزامات الحقيقية المبنية على مغايرة الذات للصفات حقيقة كما سمعت بعضها فكيف يكون اصطلاحا واعتبارا مجردا و بالجملة ان ارادوا به الحقيقة فهو غير معقول كما بينه المصنف ره و ان ارادوا به الاعتبار و الاصطلاح فلا مشاحة لكن ما بالهم يجيبون به عن الامور المبنية على الحقائق فلا بدانهم اخطؤا على احد الوجهين .

البقاء ليس زائداً على الذات

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث التاسع) فى البقاء، و فيه مطلبان (الاول) انه ليس زائدا على الذات وذهب الاشاعرة الى ان الباقى انما يبقى ببقاء زائد على ذاته وهو عرض قائم بالباقى وان الله تعالى باق ببقاء قائم بذاته و لزمهم من ذلك المحال الذى تجزم الضرورة ببطلانه من وجوه (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزمهم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية و هو محال بالضرورة، بيان الملازمة ان الاستمرار كما يتحقق فى جانب الوجود كذا يتحقق فى جانب العدم لامكان تقسيم المستمر اليهما ومورد القسمة مشترك ولان معنى الاستمرار كون

الامر فى احد الزمانين كما كان فى الزمان الاخر، وان عنى به صفة زائدة على الاستمرار فان احتاج كل منهما الى صاحبه داروان لم يحتج احدهما الى الاخر امكن تحقق كل منهما بدون صاحبه فيوجد بقاء من غير استمرار وبالعكس وهو باطل بالضرورة وان احتاج احدهما خاصة انفك الاخر عنه وهو ضرورى البطلان (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لو احتاج الى البقاء لزم الدور لان البقاء عرض يحتاج فى وجوده الى الجوهر فان احتاج الى وجود هذا الجوهر الذى فرض باقيا كان كل من البقاء ووجود الجوهر محتاجا الى صاحبه وهو عين الدور المحال وان احتاج الى وجود جوهر غيره لزم قيام الصفة بغير الموصوف وهو غير معقول ، اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر فجاز ان يقوم بذاته لا فى محل ويقتضى وجود الجوهر فى الزمان الثانى وهو خطأ لانه يقتضى قيام البقاء بذاته فيكون جوهرا و البقاء لا يعقل الا عرضا قائما بغيره، و ايضا يلزم ان يكون هو بالذاتية اولى من الذات وتكون الذات بالوصفية اولى منه لانه مجرد مستغن عن الذات والذات محتاجة اليه والمحتاج اولى بالوصفية من المستغنى والمستغنى اولى بالذاتية من المحتاج ولانه يقتضى بقاء جميع الاشياء لعدم اختصاصه بذات دون اخرى (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هو عين وجوده فى الزمان الاول ولما كان وجوده فى الزمان الاول غنيا عن هذا البقاء كان وجوده فى الزمان الثانى كذلك لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شىء وبعض افرادها غنيا عنه .

وقال الفضل

اتفق المتكلمون على انه تعالى باق لكن اختلفوا فى كونه صفة ثبوتية زائدة اولا، فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى واتباعه و جمهور معتزلة بغداد الى انه صفة ثبوتية زائدة على الوجود اذ الوجود متحقق دونه كما فى اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هى البقاء ، ونفى كون البقاء صفة موجودة زائدة كثير من الاشاعرة كالقاضى ابى بكر وامام الحرمين والامام الرازى وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود فى الزمان الثانى لا امر زائد عليه ، ونحن ندفع ما اورده هذا الرجل على مذهب الشيخ الاشعرى فنقول اورد عليه ثلاث ايرادات (الاول) ان البقاء ان عنى به الاستمرار لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية الى آخر الدليل ، والجواب ان البقاء عنى به استمرار الوجود لا الاستمرار

المطلق حتى يلزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية فاندفع ماقال (الثانى) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى لواحتاج الى البقاء لزم الدور ثم ذكر ان الاشاعرة اجابوا بمنع احتياج البقاء الى الجوهر ورتب عليه انه حينئذ جاز ان يقوم بذاته لافى محل ، و هذا الجواب افتراء عليهم بل اجابوا بمنع احتياج الذات اليه ، وما قيل ان وجوده فى الزمان الثانى معلل به ممنوع غاية مافى الباب ان وجوده فيه لايكون الامع البقاء وذلك لايوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذيجوز ان يكون تحققهمامعا على سبيل الاتفاق فاندفع كل ماذكر من المحذور (الثالث) ان وجود الجوهر فى الزمان الثانى هوعين وجوده فى الزمان الاول ولماكان وجوده فى الزمان الاول غنياً كان فى الثانى كذلك والجواب ان جميع افراد الوجود محتاج الى البقاء فى الزمان الثانى غنى عنه فى الزمان الاول فلا يختلف افراد الطبيعة فى الاحتياج و الغنى الذاتيين وهو حسب ان الوجود فى الزمان الاول فرد و فى الزمان الثانى فرد آخر و هذا غاية جهله و عدم تدربه فى شىء من المعقولات

واقول

ما نقله عن الاشعرى واتباعه من ان تحقق الوجود فى اول الحدوث دون البقاء يدل على تجدد صفة ثبوتية زائدة على الوجود هى البقاء ضرورى البطلان لجواز ان يكون البقاء عين الوجود المستمر لا صفة زائدة متجددة، ولوسلم فلا يدل على كونها وجودية بل يجوز ان تكون اعتبارية كماهوالحق كمعية البارى سبحانه مع الحوادث المتجددة بتجدد الحوادث وذكر شارح المواقف الجواب الاخير و علم به الخصم فان ماذكره من كيفية الخلاف قد اخذه من المواقف وشرحها فكان الاحرى به تركه .

و اما ما اجاب به عن الايراد الاول ففيه ان حقيقة البقاء هى الاستمرار لكن اذا كان البقاء صفة للوجود كان عبارة عن استمرار الوجود من باب تعيين المورد لان حقيقة البقاء هى خصوص استمرار الوجود فانه لايدعيه عاقل و ذلك نظير الوجود فانه عبارة عن الثبوت فاذاكان وصفالزيدكان عبارة عن ثبوته ولايصح ان يقال ان معنى الوجود ثبوت زيد فحينئذ يتم كلام المصنف .

واما ما نقله عن الاشاعرة فى الجواب عن (الايراد الثانى) ففيه انه لولم تحتج الذات

الى البقاء وجاز ان يكون تحققهما على سبيل الاتفاق لجاز انفكاك كل منهما عن صاحبه وهو غير معقول لا من طرف الذات لاستلزامه جواز ان لا تبقى فتكون ممكنة ولا من طرف البقاء لان افتقار العرض الى المعروض ضرورى وايضا لو جاز ان يكون تحققهما اتفاقيا لكان البقاء مستغنيا فى نفسه عن الذات فيكون جوهرا وهو غير معقول ويكون واجبا ان استغنى عن غيرها ايضا او ممكنا ان احتاج اليه ولابد ان ينتهى الى واجب آخر فيكون مع الذات واجب آخر ويلزم التركيب ويخرجان عن الوجوب ، وايضا لو استغنى البقاء عنها لكانت نسبته الى جميع الاشياء على حد سواء فيثبت لجميع الاشياء ولا يختص بالذات، فظهر ان ما نقله الخصم مشتمل على اكثر المفاسد التى ذكرها المصنف وزيادة وان كان بعض ما زدناه واردا ايضا على ما نقله المصنف عنهم فاى حاجة للمصنف فى تغيير الجواب، لكن الخصم لما لم يعرف غير المواقف يرى ان كل ما ليس فيها كذب ، على ان جواب المواقف وشرحها الذى ذكره مشتمل على ما نقله المصنف لانهما اذا أجازا ان يكون اجتماع الذات و البقاء اتفاقيا فقد قالا بعدم حاجة البقاء الى المحل .

واما ما اجاب به عن (الايراد الثالث) فاجنبى عن الاشكال لان صريح كلام المصنف هو ان الوجود المستمر لا يصح ان يكون فى الزمن الاول غنيا عن البقاء وفى الزمن الثانى محتاجا اليه ، و قد تخيل ان مراد المصنف هو اختلاف افراد الوجود فبعضها غنى عن البقاء فى الزمن الاول محتاج اليه فى الزمن الثانى والبعض الاخر ليس كذلك ، فأشكل عليه بعدم اختلاف افراد الوجود بالغنى والاحتياج، نعم مبنى الاشكال فى كلام المصنف على كون الوجود المستمر فردين للوجود احد هما الوجود فى الزمن الاول و ثانيهما الوجود فى الزمن الثانى فانه حينئذ لا يمكن احتياج ثانيهما الى البقاء مع غنى اولهما عنه لامتناع كون بعض افراد الطبيعة محتاجا بذاته الى شىء وبعض افرادها مستغنيا عنه وانما بنى الاشكال على كونهما فردين لان التعدد مقتضى قول الاشاعرة باختلاف الوجود فى الزمانين بالغنى والحاجة الى صفة البقاء ذاتا، فيكونان فردين من طبيعة واحدة حسب الفرض، ولو بنى المصنف رده الاشكال على القول بان الوجود المستمر فرد واحد لا تزايد فيه ولا اشتداد لكان بطلان مذهب الاشعرى اظهر اذ يمتنع ان يكون الفرد الواحد مختلفا بذاته بالاستغناء والحاجة فى زمانين، وقد كان الاولى بالمصنف ان يذكر بطلان مذهب الاشعرى على كلا الوجهين

انه تعالى باق لذاته

قال المصنف نور الله ضريحه

(المطلب الثانى) فى ان الله تعالى باق لذاته، الحق ذلك لانه لو احتاج فى بقائه الى غيره كان ممكنا فلا يكون واجبا للتنافى الضرورى بين الواجب والممكن، وخالفت الاشاعرة فى ذلك وذهبوا الى انه تعالى باق بالبقاء وهو خطأ لما تقدم ، ولان البقاء ان قام بذاته تعالى لزم تكثره واحتياج البقاء الى ذاته تعالى مع ان ذاته محتاجة الى البقاء فيدور ، وان قام بغيره كان وصف الشىء حالا فى غيره ولان غيره محدث وان قام البقاء بذاته كان مجردا وايضا بقاؤه تعالى باق لامتناع تطرق العدم الى صفاته تعالى ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث فيكون له بقاء آخر ويتسلسل و ايضا صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اكثر اجوبة ماذكره فى هذا الفصل ، قوله (لو احتاج فى بقائه الى غيره كان ممكنا) قلنا الاحتياج الى الغير الذى لم يكن من ذاته يوجب الامكان ومن كان صفاته من ذاته لم يكن ممكنا قوله (ولان البقاء ان قام بذاته لزم تكثره) قلنا لا يلزم التكثر لان الصفات الزائدة ليس غيره مغايرة كلية قوله (احتاج البقاء الى ذاته و ذاته محتاجة الى البقاء فيلزم الدور) قلنا مندفع بعدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان معا كما سبق فهو قائم بذاته من غير احتياج الذات اليه بل هما متحققان معا ، قوله (بقاؤه باق) قلنا مسلم فالبقاء موصوف ببقاء هو عين ذلك البقاء كاتصاف الوجود بالوجود ، قوله (ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث) قلنا ممنوع لانا قائلون بقدمه ، قوله (يكون له بقاء آخر ويتسلسل) قلنا مندفع بما سبق من ان بقاء البقاء نفس البقاء ، قوله (صفاته تعالى باقية فلو بقيت بالبقاء لزم قيام المعنى بالمعنى) قلنا قد سبق ان الصفات ليست مغايرة للذات بالكلية فيمكن ان يكون البقاء صفة للذات و تبقى الصفات ببقاء الذات فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى .

واقول

ما اجاب به عن لزوم امكان الواجب مبنى على قولهم ان صفاته ليست غير ذاته بالكلية ، و قد عرفت انه لاطائل تحته اذ لايرجع الا لاصلاح لفظى فانهم يقولون بزيادة الصفات فى الوجود فتغاير الذات بالكلية فيلزم امكان الذات لحاجتها فى الوجود الى غيرها وهو البقاء و يلزم التكثر ، واما اجاب به عن لزوم الدور من عدم احتياج الذات الى البقاء بل هما متحققان على سبيل الاتفاق فقد عرفت فى المبحث السابق مافيه من المفاسد الكثيرة، واما اجاب به عن قول المصنف بقاؤه باق من ان بقاء البقاء عينه ، ففيه انه لو ساغ ذلك فلم لايكون بقاء الذات عينها ، مع انه باطل على مذهبهم لانهم زعموا ان القول بالعينية راجع الى النفى المحض لانه يؤدى الى ان يكون تعالى عالما لاعلم له و قادراً لا قدرة له و باقيا لابقاء له وهكذا، فاذا قالوا ان بقاء البقاء عينه كان البقاء باقيا لابقاء له وهو باطل بزعمهم ، وايضا دليلهم السابق الذى استدلوا به على ان البقاء صفة ثبوتية زائدة على الذات وارد مثله فى بقاء البقاء فيقال تحقق البقاء فى اول حدوثه دون بقاء البقاء دليل على تجدد صفة بقاء البقاء و زيادتها على البقاء فيلزمهم ايضا ان يكون بقاء البقاء ايضا صفة ثبوتية متجددة زائدة على البقاء لانها عينه .

واما اجاب به عن قول المصنف ولانه يلزم ان يكون محلا للحوادث ، فهو دال على انه لم يفهم مراده فانه لم يدع ان البقاء حادث حتى يجيب بانا قائلون بقدمه ، بل اراد أن يستدل على قوله بقاؤه باق بامرين (الاول) امتناع طرق العدم الى صفاته (الثانى) انه لو جاز عدم بقاء البقاء لكان البقاء حادثا لان مايجوز عدمه حادث ولو كان البقاء حادثا لكان الواجب محلا للحوادث فلابد ان يكون البقاء باقيا وهكذا ويتسلسل، وغرض الخصم فيما اجاب به عن التسلسل انه تسلسل فى الاعتباريات وهو ليس بمحال لان بقاء البقاء نفس البقاء واقعا وان خالفه اعتبارا ، وفيه انه مستلزم لكون البقاء ايضا اعتباريا فلم قالوا انه صفة وجودية وذلك لان التماثل فى الافراد المتسلسلة يستدعى وحدة حقيقتها ، قال فى شرح المواقف بعد ذكر الماتن لهذا الجواب اعنى ان بقاء البقاء نفسه (ويرد على هذا الجواب ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كمامر) ولا يخفى ان ما نسبه الخصم الى

قومه من قدم البقاء غير صحيح بمقتضى تعليلهم لزيادة البقاء على الذات فانهم عللوه كما سبق بان الوجود متحقق دونه كما في اول الحدوث وهذا يدل على اعتبار المسبوقية بالعدم في ذات البقاء وهو يقتضي حدوثه .

واما ما اجاب به عن ايراد المصنف الاخير ففيه ما عرفت سابقا من ان نفي المغايرة اصطلاح محض فانهم اذا قالوا بزيادة الصفات على الذات في الوجود كانت المغايرة بينهما كلية فيكون بقاء البقاء صفة للبقاء لا للذات وقائما به لا بالذات فيلزم قيام المعنى بالمعنى، وهذا من المصنف الزامي لهم من حيث ان البقاء عندهم عرض وجودي وزعمهم ان العرض لا يقوم بالعرض كما ستعرفه قريبا ان شاء الله تعالى والا فهو لا يمنع من قيام العرض بالعرض كما ستعرف على ان كل بقاء عند المصنف والامامية امر اعتباري فيجوز ان يفرض قيامه بمثله حتى لو منعنا قيام العرض بالعرض .

البقاء يصح على الاجسام

قال المصنف طيب الله ثراه

(خاتمة) تشتمل على حكمين (الاول) البقاء يصح على الاجسام وهذا حكم ضروري لا يقبل التشكيك ، و خالف فيه النظام من الجمهور فذهب الى امتناع بقاء الاجسام باسرها بل كل آن يوجد فيه جسم ما يعدم ذلك الجسم في الان الذي بعده ولا يمكن ان يبقى جسم من الاجسام فلكيها وعنصريها بسيطها ومركبها ناطقها وغيره آنين ، ولا شك في بطلان هذا القول لقضاء الضرورة بان الجسم الذي شاهدته حال فتح العين هو الذي شاهدته قبل تغميضها والمنكر لذلك سوفسطائي بل السوفسطائي لا يشك في ان بدنه الذي كان بالامس هو بدنه الذي كان الان وانه لم يتبدل بدنه من اول لحظة الى آخرها وهؤلاء جزموا بالتبدل .

وقال الفضل

الجسم عند النظام مركب من مجموع اعراض مجتمعة و العرض لا يبقى زمانين لما سنذكر بعد هذا، فالجسم ايضا يكون كذلك عنده ، والحق ان ضرورية موجودية البقاء

وعدم جواز قيام العرض بالعرض دعانا الى الحكم بان الاعراض لاتبقى زمانين وليست هذه الضرورة حاصلة فى الاجسام لجواز قيام البقاء بالجسم ، واما ما ذهب اليه النظام ان الجسم مجموع الاعراض المجتمعة فباطل فمذهبه فى عدم صحة البقاء على الاجسام يكون باطلا كما ذكره .

واقول

قد عرفت ان دعوى موجودية البقاء زائداً على الوجود من اوضح الامور بطلانا واكثرها فسادا حتى عند جملة من الاشاعرة فكيف يدعى ضرورة موجوديته، واعجب منها دعوى الضرورة فى عدم جواز قيام العرض بالعرض والحال ان قيام البطء والسرعة بالحركة من من اوضح الضروريات وسيظهر لك الحال فى المبحث الاتى ان شاء الله تعالى فمذهب الاشاعرة من ان العرض لايبقى زمانين مخالف للضرورة واعظم منه مخالفة لها مذهب النظام لاشتماله على مذهب الاشاعرة وعلى ان الجسم مركب من الاعراض .

البقاء يصح على الاعراض

قال المصنف عطر الله مثواه

(الحكم الثانى) فى صحة بقاء الاعراض، ذهبت الاشاعرة الى ان الاعراض غير باقية بل كل لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وحركة وسكون وحصول فى مكان وحياة وعلم وقدرة وتركيب وغير ذلك من الاعراض، فانه لايجوز ان يوجد آنين متصلين بل يجب عدمه فى الان الثانى من آن وجوده ، وهذه مكابرة للحس و تكذيب للضرورة الحاكمة بخلافه فانه لاحكم اجلى عند العقل من ان اللون الذى شاهدته فى الثوب حين فتح العين هو الذى شاهدته قبل طبقها وانه لم يعدم ولم يتغير ، واى حكم اجلى عند العقل من هذا واظهر منه .

ثم انه يلزم منه محالات (الاول) ان يكون الانسان وغيره يعدم فى كل آن ثم يوجد فى آن بعده، لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد التى فيه عندهم بل لابد فى تحقق كونه انسانا من اعراض قائمة بتلك الجواهر من لون وشكل ومقدار وغيرها

من مشخصاته، ومعلوم بالضرورة ان كل عاقل يجد نفسه باقية لا تتغير فى كل آن، ومن خالف ذلك كان سوفسطائيا وهل انكار السوفسطائيين للقضايا الحسية عند بعض الاعتبارات ابلغ من انكار كل احد بقاء ذاته وبقاء جميع المشاهدات آنين من الزمان، فلينظر المقلد المنصف فى هذه المقالة التى ذهب اليها امامه الذى قلده ويعرض على عقله حكمه بها وهل يقصر حكمه ببقائه وبقاء المشاهدات عن اجلى الضروريات ويعلم ان امامه الذى قلده ان قصر ذهنه عن ادراك فساد هذه المقالة فقد قلد من لا يستحق التقليد و انه قد التجأ الى ركن غير شديد وان لم يقصر ذهنه فقد غشه واخفى عنه مذهبه وقد قال ص من غشنا فليس منا (الثانى) انه يلزم تكذيب الحس الدال على الوحدة وعدم التغير كما تقدم (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحدا لم يدم نوعه(١) وكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر بل جاز ان يحصل عقيبه بياض او حمرة او غير ذلك وان لا يحصل شىء من الالوان اذ لا وجه لوجوب ذلك الحصول لكن دوامه يدل على وجوب بقائه (الرابع) لو جوّز العقل عدم كل عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لجوز ذلك فى الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره فى الحس وهذا الدليل لا يتمشى لانتقاضه بالاعراض عندهم فيكون باطلا فلا يمكن الحكم ببقاء شىء من الاجسام آنين لكن الشك فى ذلك عين السفسطة (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشىء من الامكان الذاتى ضرورى والا لم يبق وثوق بشىء من القضايا البديهية وجاز ان ينقلب العالم من امكان الوجود الى وجوب الوجود فيستغنى عن المؤثر فيسد باب اثبات الصانع تعالى بل ويجوز انقلاب واجب الوجود الى الامتناع وهو ضرورى البطلان.

واذا تقرر ذلك فنقول الاعراض ان كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول فتكون كذلك فى الآن الثانى والا لزم الانتقال من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى واذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء.

وقد احتجوا بوجهين (الاول) البقاء عرض فلا يقوم بالعرض (الثانى) ان العرض لو بقى لما عدم لان عدمه لا يستند الى ذاته و الا لكان ممتنعا ولا الى الفاعل لان اثر الفاعل الايجاد ولا الى طريان الضد لان طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد

١- وفى نسخة (لم يلزم تأبيد نوعه)

الاول عنه فلو علل ذلك العدم به دار، ولا الى انتفاء شرطه لان شرطه الجوهر لا غير وهو باق والكلام فى عدمه كالكلام فى عدم العرض ،

والجواب عن (الاول) المنع من كون البقاء عرضا زائداً على الذات سلمنا لكن نمنع امتناع قيام العرض بمثله فان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة و هى عرض، وعن (الثانى) انه لم لا يعدم لذاته فى الزمان الثالث كما يعدم عندكم لذاته فى الزمان الثانى سلمنا لكن جاز ان يكون مشروطا باعراض لا تبقى فاذا انقطع وجودها عدم، سلمنا لكن يستند الى الفاعل و نمنع انحصار اثره فى الايجاد فان العدم ممكن لا بد له من سبب، سلمنا لكن يعدم بحصول المانع و نمنع اشتراط طريان الثانى بعدم الضد الاول بل الامر بالعكس. و بالجملة فالاستدلال على نقيض الضرورى باطل كما فى شبه السوفسطائية فانها لا تسمع لما كانت الاستدلالات فى مقابل الضرورات.

وقال الفضل

ذهب الاشعرى ومن تبعه من الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هى على التقضى والتجدد ينقضى منها واحد ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الاحاد المتقضية المتجددة بوقته الذى وجد فيه انما هو للقادر المختار فانه تخصيص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذى خلقه فيه وان كان يمكن خلقه قبل ذلك الوقت وبعده ، وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه فى وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا ، واستدلوا على هذا المدعى بوجوه (منها) انها لو بقيت لكانت باقية متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فليزم قيام العرض بالعرض و هو محال عندهم هذا هو المدعى والدليل .

وذهبت الفلاسفة ومن تابعهم من المعتزلة و الامامية الى بقاء الاعراض و دليلهم كما ذكر هذا الرجل ان القول بخلافه مكابرة للحس وتكذيب للضرورة ، والجواب ان لا دلالة للمشاهدة على ان المشاهد امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة

بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امراً واحداً مستمرا بحسب المشاهدة و هو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال، فمن قال انه امثال متواردة كان ينبغي على مايزعمه هذا الرجل ان يكون سوفسطائيا منكراً للمحسوسات وكذا جالس السفينة اذا حكم بان الشط ليس بمتحرك كان ينبغي ان يحكم بانه سوفسطائي لانه يحكم بخلاف الحس، وقد صورنا قبل هذا مذهب السوفسطائية ويا ليت هذا الرجل كان لم يعرف لفظ السوفسطائي فانه يطلقه في مواضع لاينبغي ان يطلقه فيه وهو جاهل بمعنى السفسطة، ثم ماقال ان لاحكم عند العقل اجلى من ان اللون الذي شاهدته في الثوب حين فتح العين هو الذي شاهدته قبل طبقها فنقول حكم العقل ههنا مستند الى حكم الحس ويمكن ورود الغلط للحس لانه كان يحسب المثل عين الاول كما ذكرنا في مثال الماء الدافق من الانبوب وكثير من الاحكام يكون عند العقل جليا بواسطة غلط الحس فمن خالف ذلك الحكم كيف يقال انه مكابر للضرورة

ثم ذكر خمس محالات ترد على مذهبهم (الاول) ان الانسان وغيره يعدم في كل آن ثم يوجد في آن بعده لان الانسان ليس انسانا باعتبار الجواهر الافراد بل لابد في انسانيته من اللون والشكل وكل هذه اعراض ومعلوم ان كل احد يجد من نفسه انها باقية لاتتبدل في كل آن و مخالفة هذا سفسطة و (الجواب) ان الاشخاص في الوجود الخارجي يتمايزون بهوياتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم في الهوية الخارجية التي بها الانسان انسان باق في جميع الازمنة وان توارد عليه الامثال من الاعراض فهذه المشخصات ليست داخلة في ذاته وهويته العينية حتى يلزم من تبدلها تبدل الانسان فذات الانسان وهويته المشخصة له باقية في جميع الاحوال و يتوارد عليه الاعراض واى سفسطة في هذا و الطامات والخرافات التي يريدان يميل بها خواطر السفهة الى مذهبه غير ملتفت اليها (الثاني) انه يلزم تكذيب الحس وقد عرفت جوابه (الثالث) انه لو لم يبق العرض الا آنا واحداً لم يلزم تأبيد نوعه فكان السواد اذا عدم لم يجب ان يخلفه سواد آخر الى آخر الدليل، و (الجواب) ان السواد اذا فاض على الجسم اعد الجسم لان يفيض عليه سواد مثله والمفيض للسواد هو الفاعل المختار لكن جرى عادته بافاضة المثل بوجود الاستعداد و ان جاز التخلف و لزوم النوع يدل على وجوب افاضة المثل وهذا لاينافي قاعدة القوم في اسناد

الاشياء الى اختيار الفاعل القادر (الرابع) لوجوز العقل عدم كل عرض فى الآن الثانى من وجوده مع استمراره فى الحس لجوز ذلك فى الجسم اذ الحكم ببقاء الجسم انما هو مستند الى استمراره فى الحس و (الجواب) ان الاصل بقاء كل موجود مستمر فالحكم ببقاء الجسم لانه على الاصل و تخلف حكم الاصل فى الاعراض لدليل خارجى فعدم الحكم ببقاء الاعراض لم يكن منافيا للحكم ببقاء الاجسام، واما ما قال ان الشك فى ذلك عين السفسطة فقد مر جوابه (الخامس) ان الحكم بامتناع انقلاب الشىء من الامكان الذاتى الى الامتناع الذاتى ضرورى الى آخر الدليل و (الجواب) ان الاعراض كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول و كذلك فى الآن الثانى ، قوله اذا كانت ممكنة فى الثانى جاز عليها البقاء قلنا امكان الوجود غير امكان البقاء فجاز ان يكون العرض ممكن الوجود فى الآن الثانى ولا يكون ممكن البقاء وليس على هذا التقرير شىء من الانقلاب الذى ذكره وهذا استدلال فى غاية الضعف كما هو ديدنه فى الاستدلالات المزخرفة .

ثم ان ما ذكر من الدليلين اللذين احتج بهما الاشاعرة فاول الدليلين قد ذكرناه وما اورد عليه من منع امتناع قيام العرض بالعرض ومنع كون البقاء زائدا وثبوتهما مذهب للشيخ الاشعرى وقد استدل عليهما فى محله فليراجع، وثانى الدليلين مدخول بما ذكر وبغيره من الاشياء وقد ذكره علماء السنة و الاشاعرة منهم صاحب المواقف و غيره فاعتراضاته على ذلك الدليل منقولة من كتب اصحابنا .

واقول

لايخفى انه انما ذكر قوله (ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث) لزعمه تبعا لغيره ان ذلك مبرر لقولهم بعدم بقاء الاعراض لان دفع لزوم استغناء العالم بناء على كون سبب الحاجة هو الحدوث يتوقف على القول بتجدد العرض وعدم بقائه ،وفيه مع فساد المبنى منع التوقف لان الباقى حادث وان لم يكن متجددا فيحتاج الى المؤثر نعم لو اريد بالحدوث الخروج من العدم الى الوجود كان للالتجاء الى القول بعدم بقاء الاعراض وجه.

واما ما انكره من اعتبار حكم المشاهدة فخطأ فانا لو جوزنا الغلط على جميع الحواس فى جميع الاوقات باحساسها لبقاء الاعراض ولم نعتبر دلالة المشاهدة لم يمكن

ان نستفيد حكما عقليا من الحس لان الاحكام العقلية النظرية و الضرورية لاتؤخذ الا من الحس الظاهرى او الحس الباطنى بواسطة الظاهرى كماعرفته فى اول الكتاب فلولم نعتبر مثل تلك المشاهدة العامة لم يصح التعويل على حس ظاهرى .

واما ما استشهد به من غلط الحس فى الماء الدافق من الانبوب و جالس السفينة فخطأ آخر لان الحس لايحكم بوحدة الماء الدافق كما يحكم بوحدة السواد فى الثوب بل يرى مياها متصلة متدافعة تسمى فى العرف ماء واحدا باعتبار اتصالها وصدق اسم الماء على المتصل كماء الشط ، ولوسلم فالعقل الضرورى يحكم بانه من تـوارد الامثال وان الوحدة خيالية بسبب ادراك البصر اوغيره من الحواس للمادة و تدافعها ، و اما جالس السفينة فهو وان راى احيانا سكون الماء لاتفاق السفينة والماء فى السير لكن البصر نفسه يراه متحركا فى اغلب الاوقات بل يراه متحركا فعلا عند التدقيق فيحكم العقل بان ذلك السكون الاتفاقى خيالى ، فكيف يقاس على ذلك مشاهدة البصر لوحدة مثل السواد فى الثوب التى لايخالفها الحس فى وقت اوحال ، و بالجملة لاننكر غلط الحس احيانا ولكن ننكر عدم اعتباره فى اجلى الامور واوضحها عند العقـل و اما ما صور بهسابقـا مذهب السوفسطائية فقد عرفت فيه الكلام .

واما ما اجاب به عن اول المحالات من ان الاشخاص تتمايز هوياتها لا بمشخصاتها ، ففيه ان ايراد المصنف انما هو من باب الالزام لهم اذ يقولون بالجواهر الفردة فلم يكن لذات الانسان هوية واحدة و كذلك كل جسم ، فلابد ان يكون تمايز الافراد بالمشخصات الخارجة اما اذا التزم بتمايز الاشخاص بتمايز الهويات فلينكر الجواهر الفردة اذ يكون الشخص موجوداً واحداً لامركباً من موجودات متعددة هى الجواهر الفردة.

و اما ما اشار اليه من الجواب عن ثانى المحالات فقد عرفت مافيه ، واما جوابه عن ثالثها ففيه ان الجسم لذاته مستعد لافاضة كل لون عليه فلو فرض ان اللون لايبقى به كان بعد زواله عنه على استعداده لعروض اى لون عليه لاخصوص ماعرض اولا فدعوى ثبوت العادة على افاضة خصوص المثل لاجل اختصاص الاستعداد به خطأ .

واما ما اجاب به عن رابع المحالات ففيه انه لامستند للاصل الذى ادعاه الا ظهور حال المستمر فى البقاء بمقتضى مايشاهده الحس و حينئذ فان افاد هذا الظهور اليقين

بالبقاء فلاوجه لمخالفته فى الاعراض وان لم يفد اليقين فلايمكن الحكم اليقينى لهم ايضا ببقاء شيء من الاجسام والشك فيه عين السفسطة مضافا الى انه لادليل لهم على التخلف عن الاصل فى الاعراض سوى ثلاثة ادلة باطلة حتى عندهم واختار المصنف للذكر اقواها وهو الدليلان اللذان ابطلهما .

واما ما اجاب به عن خامسها من ان امكان الوجود غير امكان البقاء ، ففيه ان البقاء عبارة عن استمرار الوجود كما ذكره نفسه سابقا ، وبالضرورة انه اذا امتنع استمرار الوجود امتنع الوجود فى الزمن الثانى وان اختلفا مفهوما ، بل جعل البقاء سابقا من الامثال المتواردة فاذا فرض امكان الوجود فى الزمن الاول وامتناع البقاء لزمه امتناع الوجود فى الزمن الثانى ولزم الانقلاب كما ذكره المصنف ، فلابد ان نقول الاعراض متى كانت ممكنة لذاتها فى الآن الاول كانت ممكنة البقاء والوجود فى الآن الثانى و الالزم الانقلاب .

و اما ما ذكره بالنسبة الى دليلى الاشاعرة فليس فيه الا تسليم بطلان ثانيهما والاحالة فى ترويج اولهما على غيره مع علمه بانه قد ابطله فى المواقف وشرحها بما ابطله به المصنف واما ما زعمه من ان المصنف نقل اعتراضاته على الدليل الثانى عن الاشاعرة كصاحب المواقف وغيره فهو جهل لان المواقف وغيرها مما قارنها زمانا او تأخر عنها متاخرة عن زمان المصنف وانما حرر صاحب المواقف التى هى اجمع كتاب لهم تلك الاعتراضات وغيرها اخذاً من المصنف و غيره من علماء الامامية والا فالاشاعرة غالبا مقلدون لشيخهم الاشعرى تقليدا اعمى.

القدم والحدوث اعتباريان

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المبحث العاشر) فى ان القدم و الحدوث اعتباريان ذهب بعض الاشاعرة الى ان القدم وصف ثبوتى قائم بذات الله تعالى وذهبت الكرامية الى ان الحدوث وصف ثبوتى قائم بذات الحادث وكلا القولين باطل لان القدم لو كان موجودا مغايراً للذات لكان اما

قديما اوحادثا فان كان قديما كان لهقدم آخر و يتسلسل و ان كان حادثا كان الشيء موصوفا بنقيضه وكان الله تعالى محلا للحوادث وكان الله تعالى قبل حدوثه ليس بقديم ، والكل معلوم البطلان ، واما الحدوث فان كان قديما لزم قدم الحادث الذى هوشرطه وكان الشيء موصوفا بنقيضه وان كان حادثا تسلسل ، والحق ان القدم و الحدوث من الصفات الاعتبارية.

وقال الفضل

ليس كون القدم وصفا ثبوتيا مذهب الشيخ الاشعرى وماطلعت على قوله فيه ، واماقوله لوكان القدموصفاثبوتيافاماان يكون قديما فيكون لهقدم آخر ويتسلسل فالجواب عنه انالانسلم لزوم التسلسل اذقديكون قدم القدم بنفسه وايضا جازان يكون قدم القدم امرا اعتباريا فان وجود فرد من افراد الطبيعة لايستلزم وجود جميعها .

واقول

من المضحك اختلاف كلامه فى سطر واحد فانه زعم ان كون القدم وصفاثبوتيا ليس مذهب الاشعرى ثم عقبه بقوله ماطلعت على قوله فيه ، ولايخفى ان جوابيه عن التسلسل راجعان الى جواب واحد لان اضافة القدم الى القدم تستدعى التعدد حقيقة او اعتبارا فاذا انتفى الحقيقى لحكمه بان قدم القدم نفسه تعين التعدد الاعتبارى و ان يكون قدم القدم اعتباريا فيكون الجواب الاول عين الثانى، وفيه ان القدم سلبى لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغيراو بالعدم فلا يمكن ان يكون ثبوتيا مع انه قد سبق ان التماثل فى الافراد يستدعى وحدة حقيقتها، وان ماتكرر نوعه يجب كونه اعتباريا ، وبالجملة الماهية الحقيقية لايمكن ان يكون بعض افرادها خارجيا والآخر ممتنعا ذاتا كماهو ظاهر فكيف يمكن ان يكون بعض افراد القدم ثبوتيا و البعض الآخر اعتباريا ممتنع الوجود فى الخارج للزوم التسلسل ، وبهذا يعلم بطلان الجواب عن اشكال التسلسل فى الحدوث لواجيب عنه بنحوما أجاب الخصم عن اشكال التسلسل بالنسبة الى قدم القدم.

نقل الخلاف فى مسائل العدل

قال المصنف قدس سره

(المبحث الحادى عشر) فى العدل وفيه مطالب (الاول) فى نقل الخلاف فى مسائل هذا الباب، اعلم ان هذا اصل عظيم تبتنى عليه القواعد الاسلامية بل الاحكام الدينية مطلقا و بدونه لا يتم شىء من الاديان ولا يمكن ان يعلم صدق نبى من الانبياء على الاطلاق الا به على ما نقرره فيما بعد ان شاء الله تعالى، و بئس ما اختاره الانسان لنفسه مذهبا خرج به عن جميع الاديان ولم يمكنه ان يتعبد الله تعالى بشرع من الشرايع السابقة واللاحقة ولم يجزم به على نجاة نبى مرسل اوملك مقرب اومطيع فى جميع افعاله من اولياء الله وخلصائه ولا على عذاب احد من الكفار والمشركين وانواع الفساق و العاصين، فلينظر العاقل المقلد هل يجوز له ان يلقى الله تعالى بمثل هذه العقائد الفاسدة و الآراء الباطلة المستندة الى اتباع الشهوة والانقياد الى المطامع.

وقال الفضل

عقد هذا المبحث لاثبات العدل الذى ينتسبون اليه هم والمعتزلة، وحاصله انهم يقولون باختيار العبد فى الافعال وانه خالق افعاله والالم يكن تعذيب العبد عدلا عند عدم الاختيار ويقولون بوجوب جزاء العاصى و بالحسن و القبح العقليين و غيرهما مما يذكره فى هذا الفصل ويدعى ان الخروج عن هذا يوجب عدم متابعة نبى من الانبياء، و هذا دعوى باطلة فاسدة و نحن ان شاء الله تعالى نذكر فى هذا البحث كل مقالة من قولى الامامية والاشاعرة على حدة و نذكر حقيقة تلك المسئلة قائمين بالانصاف ان شاء الله تعالى.

واقول

ستعرف مافى دعواه القيام بالانصاف كما يشهد لذلك قوله هنا يقولون بوجوب جزاء العاصى فانه لا يريد به الا التهويل ومجانبة الانصاف، لانا نقول ان العقاب حق لله تعالى وله العفو عن حقه كما ستعرف نعم لو اراد بوجوبه وجوب جعل اصل الجزاء على المعصية

بلحاظ الاستحقاق وان كان له العفو كان صدقا و هو مذهبنا و لكنه لايريده كما سيتضح ان شاء الله تعالى :

قال المصنف اعلى الله درجته

قالت الامامية و متابعوهم من المعتزلة ان الحسن والقبح عقليان مستندان الى صفات قائمة بالافعال اووجوه واعتبارات تقع عليها ، وقالت الاشاعرة ان العقل لايحكم بحسن شيء ألبتة و لابقبحه بل كل مايقع فى الوجود من انواع الشرور كالظلم و العدوان و القتل و الشرك والالحاد و سب الله تعالى وسب ملائكته وانبيائه واوليائه فانه حسن .

وقال الفضل

الحسن و القبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن و الجهل قبيح ولا نزاع فى ان هذا ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل ولاتعلق له بالشرع (الثانى) ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن مافيه مصلحة والقبيح مافيه مفسدة ، وذلك ايضا عقلى اى يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا او الذم و العقاب كذلك فما تعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم فى العاجل و العقاب فى الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى هو محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها فى نفسه بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله و عقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها و نهيه عنها وعند المعتزلة ومن تابعهم من الامامية عقلى وادراك الحسن والقبح موقوف على حكم الشرع والشرع كاشف عنهما فيما لايستقل العقل بادراكه فالعقل حاكم.

فيامعشر العقلاء باى مذهب يلزم ان يكون الظلم و العدوان والقتل والشرك وسب الله و رسوله وماذكره من الترهات و الطامات حسنا، هل الشرع حسن هذه الاشياء وحكم بحسنه ، وعلى تقدير ان يكون حاكما بالحسن هل يقول الاشاعرة ان الشرع حكم بحسن هذه الاشياء حتى يلزم مايقول ، فعلم ان الرجل كودن طاماتى متعصب فتعصب لنفسه لالله ورسوله و العجب انه كان لايأمل ان العقلاء ربما ينظرون فى هذا الكتاب فيفتضح عندهم، ماجهله من رجل متعصب نعوذ بالله من شر الشيطان وشركه.

واقول

نسب المصنف اولاً الى الاشاعرة ان العقل لايحكم بحسن شيء من الافعال ولابقبحه فعارضه الخصم بانهم يقولون بالحسن والقبح بالمعنيين الاولين وسيأتي ان شاءالله تعالى في اول المطلب الثاني ان هذا التفصيل مما احدثه المتأخرون تقليلا للشناعة وستعرف مافيه وانه لاينفعهم، ثم نسب اليهم القول بان كل فعل يقع في الوجود من انواع الشرور كالظلم و الشرك وغيرهما حسن وهو مبني على تعريفهم للفعل القبيح بمانهي عنه شرعا و للفعل الحسن بمالم ينه عنه فانه على هذا تكون هذه الافعال حسنة لانها فعل الله تعالى ولانهى عن فعله، ولكن المتأخرين تخلصوا عنه بالقول بان الفعل الحسن ما امر به شرعا ومايستحق فاعله المدح في العاجل و الثواب في الاجل فلايشمل فعله تعالى، و لكن على تقديره فنحن نسألهم عن فعل الله تعالى فان اقروا بحسنه لزمهم القول بحسن هذه الشرور وان لم يقروا بحسنه فقد خرجوا عن الاسلام، ودعوى ان هذه الشرور حسنة بلحاظ انتسابها الى الله تعالى بالخلق قبيحة بلحاظ انتسابها الى العبد بالوصفية و كونه محلالها باطلة لعدم معقولية حسنها من الفاعل وقبحها من المحل والموصوف بها من دون ان يكون له اثر فيها اصلا وانما الاثر لله وحده، و بالجملة اصل الفعل و محله و جميع جهاته صادرة من الله تعالى فكلها حسنة فبأي شيء يكون قبيحا.

قال المصنف طيب الله رمسه

وقالت الامامية ومتابعوهم من المعتزلة ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب ليس فيها ظلم ولا جور ولا كذب و لاعبث ولافاحشة، والفواحش و القبائح والكذب والجهل من افعال العباد والله تعالى منزه عنها وبرئ منها وقالت الاشاعرة ليس جميع افعاله تعالى حكمة و صوابا لان الفواحش والقبائح كلها صادرة عنه تعالى لانه لامؤثر غيره.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب، وذلك من جهة انه لاقبيح منه ولاواجب عليه فلايتصور منه فعل قبيح ولاترك واجب وجميع افعاله تعالى حكمة وصواب، والفواحش والقبائح من مباشرة العبد للافعال ولايلزم من قولنا لامؤثر في الوجود الاالله ان تكون الفواحش و القبائح صادرة عنه بل هي صادرة من العبد ومن

مباشرته وكسبه والله تعالى خالق للافعال ولاقبيح بالنسبة اليه بل قبح الفعل من مباشرة العبد كماسيجىء فى مبحث خلق الاعمال فمانسبه اليهم هوافتراء محض ناشىء من تعصب وغرض فاسد.

واقول

من اعجب العجب واوضح المحال نفى صدورها عن الله سبحانه و اثباتها للعبد والحال ان الخالق الفاعل لها بزعمهم هوالله تعالى والعبد محل صرف لاأثر له ولاتصرف بوجه اصلا ، و ماادرى كيف يكون كسبها من العبد والكسب باى معنى فسرانما هومن فعل الله تعالى، وكيف يكون قبحها من مباشرة العبد والمباشرة اثر لله تعالى اذلامؤثر فى الوجود سواه وكل أثره حسن فهل يعقل ان يكون الشىء بجهة حسنه قبيحا اذاى جهة تفرض للقبح انماهى من فعل الله و فعله بماهو فعله حسن ، لكن بنى القوم امرهم على المكابرة و ناطوا الحقائق بالتمويه ، واماقوله ولاواجب عليه فستعرف مافيه ان شاء الله تعالى .

قال المصنف ضاعف الله اجره

وقالت الامامية نحن نرضى بقضاء الله تعالى كله حلوه ومره ، لانه لايقضى الا بالحق، وقالت الاشاعرة لانرضى بقضاء الله كله لانه قضى بالكفر والفواحش و المعاصى و الظلم وجميع انواع الفساد.

وقال الفضل

تقول الاشاعرة نحن نرضى بقضاء الله كله ، والكفر والفواحش و المعاصى والظلم وجميع انواع الفساد ليست هى القضاء بل هى المقضيات والفرق بين القضاء والمقضى ظاهر ، وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضا بالشىء باعتبار صدوره عن فاعله و جوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشىء اخر ، اذلوصح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء و هو باطل اجماعا والانكار المتوجه نحو الكفر انماهو بالنظر الى المحلية لاالى الفاعلية وللكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه و نسبة أخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به، و انكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى ، ثم انهم قائلون بان التمكين على الشرور من الله تعالى والتمكين بالقبيح قبيح فيلزمهم مايلزمون به الاصحاب.

واقول

لايعقل التفكيك بين القضاء والمقضى في الرضا وعدمه ضرورة ان من رضى بامر فقد رضى بصدوره عن فاعله ومن سخطه فقد سخط صدوره عن فاعله ، فاذا زعم الاشاعرة ان الله سبحانه قد قضى بالفواحش وخلقها فقد لزمهم من عدم الرضا بها عدم الرضا بقضاء الله تعالى ، واما موت الانبياء فلانسلم عدم وجوب الرضا به اذا قضاه الله تعالى كيف وهو سبحانه لايقضى الا بالحق و الصواب ، نعم لانحب موتهم حبالهم و طمعا في مصالحنا بهم ، ومازعمه من توجه الانكار الى الكفر باعتبار المحلية لا الفاعلية مكابرة خارجة عن حيز العقل اذا كانت المحلية قهرية ، واما ماذكره من ان التمكين من القبيح قبيح فممنوع اذا اقترن التمكين منه ببيان قبحه والنهى عنه فانه حينئذ يكون التمكين منه حسنا اذ بطاعته لنهى مولاه وتركه اختيارا ينال السعادتين .

قال المصنف طاب ثراه

وقالت الامامية والمعتزلة لايجوز ان يعاقب الله الناس على فعله ولا يلومهم على صنعه ولا تزر وازرة وزر أخرى ، وقالت الاشاعرة لايعاقب الله الناس الا على مالم يفعلوه ولا يلومهم الا على مالم يصنعوه وانما يعاقبهم على فعله فيهم يفعل فيهم سببه وشتمه ثم يلومهم عليه ويعاقبهم لاجله ويخلق فيهم الاعراض ثم يقول فمالهم عن التذكرة معرضين ويمنعهم من الفعل و يقول مامنع الناس ان يؤمنوا .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله تعالى (خالق كل شيء) كما نص عليه في كتابه ولا خالق سواه ويعاقب الناس على كسبهم ومباشرتهم الذنوب و المعاصي ويلوم العباد بالكسب الذميم وهو يخلق الاشياء ، والله يخلق الاعراض ولكن العبد مباشر للاعراض فهو معرض والمعرض من يباشر الفعل لامن يخلق وكذا المنع .

واقول

لايخفى ان قوله تعالى (خالق كل شيء) وارد في مقامين من الكتاب المجيد (الاول) قوله تعالى في سورة الانعام (ذلكم الله ربكم لااله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه) وهو ظاهر في غير افعال العباد لانه سبحانه قد جعل الامر بعبادته واستحقاقه لها فرعا عن

وحدانیته و خلقه للکائنات و من الواضح ان تفریع الامر بالعبادة علی خلق الکائنات انمایتم اذا کانت العبادة فعلا للعبد اذلامعنی لقولنا لااله الاهو خالق عبادتکم و غیر ها فاعبدوه (الثانی) قوله تعالی فی سورة الرعد (أم جعلوا لله شرکاء خلقوا کخلقه فتشابه الخلق علیهم قل الله خالق کل شیء وهو الواحد القهار) وقداستدل المجبرة بهذه الآیة علی مذهبهم من حیث اشتمالها علی العموم وعلی انکار من یخلق کخلقه ، واجیب بان الآیة وردت حجة علی الکفار فلواریدبها العموم لافعال العباد لانقلبت الحجة بهاللکفار لانه اذاکان هوالخالق لشرکهم لماصلح الانکار علیهم به وکان لهم ان یقولوا اذاکنت قد فعلت ذلک بنافلم تنکرعلینا بفعل فعلته فیناو نحن لاأثرلنافیه اصلا،مضافا الی ان المراد الانکار علیهم فی جعل آلهة لایمکن الاشتباه بآلهیتهم اذلم یجعلوا لله تعالی شرکاء لهم خلق یشبه خلقه حتی یحصل به الالتباس فی الالهیة ، وهذا انمایراد به المخلوقات المناسبة للالهیة کالسموات والارض والاجسام والاعراض ، فیکون عموم قوله تعالی (خالق کل شیء) انماهو بالنسبة الی تلک المخلوقات لامثل الشرک والالحاد والظلم و الفساد ونحوها ممایصدرمن البشر ویتنزه عنه خالق العجائب وعظام الامور وبدیع السموات والارضین، ولواعرضنا عن ذلک کله فالعموم مخصص بالادلة العقلیة والنقلیة الکتابیة وغیرها الدالة علی ان العباد هم الفاعلون لافعالهم کماستعرف ان شاء الله ،

واما قوله (ویعاقب الناس علی کسبهم ومباشرتهم الذنوب) ففیه ان الکسب ان کان من فعلهم فقدخرج عن مذهبه وان کان من فعل الله تعالی فالاشکال بحاله اذ کیف یعاقبهم علی فعله ، واماقوله (والمعرض من یباشر الاعراض لامن یخلق) ففیه ان المصنف لم یدّع صدق المعرض علی الله تعالی بناء علی مذهبهم حتی یجیبه بذلک ، بل یقول فی تقریر مذهبهم انه سبحانه یخلق الاعراض فی الناس وینکر علی المعرض ای المحل الذی یخلق فیه الاعراض ، کماهومراد الخصم بمباشر الاعراض، وبالضرورة ان الانکار علی المحل الذی لااثرله بوجه اصلاجزاف لایرتضیه العقل و انما حق الانکار ان یقع علی الفاعل المؤثر، ومثله الکلام فی قوله تعالی (ومامنع الناس ان یؤمنوا) اذ کیف ینکر علیهم وهو الذی منعهم.

قال المصنف عطر الله ثراه

وقالت الامامية ان الله تعالى لم يفعل شيئا عبثا بل انما يفعل لغرض ومصلحة وانما يمرض لمصالح العباد ويعوض الثواب بحيث ينتفي العبث والظلم ، وقالت الاشاعرة لايجوز ان يفعل الله تعالى شيئا لغرض من الاغراض ولا لمصلحة ويؤلم العبد بغير مصلحة ولا غرض بل يجوز أن يخلق خلقا في النار مخلدين فيها من غير ان يكونوا قد عصوا اولا.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض كما سيجيء بعد هذا ، ووافقهم في ذلك جماهير الحكماء و الالهيين وهو يفعل مايشاء ويحكم مايريد ان اراد تخليد عباده في النار فهو المطاع والحاكم ولا تأثير للعصيان في افعاله بل هو المؤثر المطلق .

واقول

ليس في كلامه الا مايتضمن تصديق المصنف بما حكاه عنهم والالتزام بنسبتهم الى العدل الرحمن مالايرضى بنسبته اليه ذو وجدان ، فانهم اذا أجازوا عليه سبحانه ايلام عبيده بلا غرض ولا مصلحة وتخليد عباده بالنار بلا غرض ولا غاية ، فقد اجازوا ان يكون من العابثين واظلم الظالمين ، وليت شعري ما الذي حسن لهم تلك المقالات الجائرة الفاجرة في حق خالقهم تبعا لانسان خطأه اكثر من صوابه ومازعمه من موافقة الفلاسفة محل نظر اذ لايبعد إن الفلاسفة انما ينفون الغرض الذي به الاستكمال دون كلي الغرض كما ستعرف ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية لايحسن في حكمة الله تعالى ان يظهر المعجزات على يد الكذابين ولايصدق المبطلين و لايرسل السفهآء و الفساق و العصاة ، وقالت الاشاعرة يحسن كل ذلك.

وقال الفضل

لاحسن ولاقبح بالعقل عند الاشاعرة بل جرى عادة الله تعالى بعدم اظهار المعجزة على يد الكذابين لالقبحه في العقل وهو يرسل الرسل وهم الصادقون ولو شاء الله ان يبعث

من يريدمن خلقه فهوالحاكم فى خلقه و لايجب عليه شيء ولاشيء منه قبيح يفعل مايشاء و يحكم مايريد .

واقول

لايخفى ان تجويز اظهار المعجزة على يدالكاذب عقلا مناف لمايذكرونه عندالكلام فى عصمة الانبياء من دلالة المعجزة عقلا على عصمتهم عن الكذب فى دعوى الرسالة ومايبلغونه عن الله تعالى ، ولكن اذاكان الكلام تبعا للهوى و مبنيا على شفا جرف هار يجوز الاختلاف فيه بمثل ذلك ، و اما دعوى جريان العادة بعدم اظهار المعجزة على يدالكاذب فمحتاجة الى دعوى علم الغيب ممن لم يقبح عقله اظهار المعجزة على يدالكاذب فانه لم يعرف كل كاذب ولم يطلع على احوالهم ، فلعل بعض من يعتقد نبوته لظهور المعجزة على يده كان كاذبا ولايمكن العلم بعدم المعجزة لكل كاذب من اخبار نبينا صلى الله عليه وآله اذلعله لم يكن نبيا و ان تواتر ظهور المعجزات على يده ، على انه لم يثبت عنه ذلك الاخبار ولوثبت مع نبوته فخبره لايفيد العلم لتجويز الاشاعرة الكذب فى مثل ذلك على الانبياء سهوا بل عمدا كماستعرف ان شاء الله تعالى ، واما تجويزهم ان يرسل الله السفهاء والفساق فافضع من ذلك وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى .

قال المصنف اعلى الله منزلته

وقالت الامامية ان الله سبحانه لم يكلف احدا فوق طاقته ، وقالت الاشاعرة لم يكلف الله احدا الافوق طاقته ومالايتمكن من تركه وفعله ولا مهم على ترك مالم يعطهم القدرة على فعله ، وجوزوا أن يكلف الله مقطوع اليدالكتابة و من لامال له الزكاة ومن لايقدر على المشى للزمانة الطيران الى السماء وان يكلف العاطل الزمن المفلوج خلق الاجسام وان يجعل القديم محدثا والمحدث قديما ، وجوزوا ان يرسل رسولا الى عباده بالمعجزات ليأمرهم بان يجعلوا الجسم الاسود ابيض دفعة واحدة ويأمرهم بالكتابة الحسنة ولايخلق لهم الايدى و الآلات وان يكتبوا فى الهواء بغير دواة ولامداد ولاقلم ولايد مايقرأه كل احد ، وقالت الامامية ربنا اعدل واحكم من ذلك .

وقال الفضل

تكليف مالايطاق جائز عندالاشاعرة لانه لايجب على الله شىء ولايقبح منه فعل اذيفعل مايشاء ويحكم مايريد ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا ، والحال انه لابدلهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابى لهب وكفه الايمان فهذا تكليف مالايطاق لان ايمانه محال وفوق طاقته لانه ان آمن لزم الكذب فى خبر الله تعالى وهو محال اتفاقا وهذا شىء يلزم المعتزلة القول بتكليف مالايطاق ، ثم مالايطاق على مراتب اوسطها مالايتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه كخلق الاجسام امّا بان يكون من جنس مايتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء والامثلة التى ذكرها الرجل الطاماتى فهذا شىء يجوزه الاشاعرة وان لم يقع بالاستقراء وقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وقد عرّفناك معنى هذا التجويز فيماسبق .

واقول

لاادرى كيف يقع الكلام مع هؤلاء القوم فان النزاع ينقطع اذابلغ الى مقدمات ضرورية وهؤلاء جعلوا نزاعهم فى الضروريات ، ليت شعرى اذالم يحكم العقل بامتناع التكليف بمالايطاق وجوز ان ينهى الله العبد عن الفعل ويخلقه فيه اضطرارا ويعاقبه عليه فقل لى اى امر يدركه العقل .

قيل اجتمع النظام والنجار للمناظرة فقال له النجار لم يدفع ان يكلف الله عباده مالايطيقون فسكت النظام ، فقيل له لم سكت؟ قال كنت اريد بمناظرته ان الزمه القول بتكليف مالايطاق فاذاالتزمه ولم يستح فبم ألزمه .

وجل مسائل هذاالكتاب من هذا الباب كمارأيت وترى ان شاء الله تعالى وكذاك انكارهم ان يجب على الله شىء فانه اذالم يجب عليه شىء بعدله وحكمته ورحمته فاى آله يكون وكيف يكون حال الدنيا والآخرة ، ومثله تجويز ان يفعل مايشاء ممالاغرض فيه ولاغاية ولاحكمة ولاعدل كتكليف مالايطاق تعالى الله عن ذلك .

واما قوله (والحال انه لابدلهم ان يقولوا به فان الله اخبر بعدم ايمان ابى لهب) فمدفوع بانه تعالى انما اخبر بانه سيصلى نارا وهو لايستلزم الكفر لجواز تعذيب المسلم الفاسق ، والاولى ان يقول ان الله سبحانه اخبر نبيه ص بقوله (وما اكثر الناس ولوحرصت

بمؤمنين) ونحوه فى القرآن كثير، ومع ذلك كلف الناس جميعا بالايمان و اخبر بصدور المعاصى من الناس وكلفهم بالطاعة و الجواب ان الاخبار بعدم الايمان مثلا لايستوجب امتناعه بل غاية ما يقتضيه صدور ما اخبر به على ماهو عليه فى نفسه من الامكان والممكن مطاق فى نفسه يصح التكليف به او بخلافه وان علم بعدم وقوعه من المكلف لاختياره العدم فيكون صدق الخبر تابعا لوقوع المخبر به على ماهو عليه فى نفسه لا العكس، نظير تبعية العلم للمعلوم فان علمه تعالى بالممكنات لايجعل خلاف ما علمه ممتنعا بل هو تابع للمعلوم لانه عبارة عن انكشاف المعلوم على ماهو عليه ولو كان المعلوم تابعا للعلم لما صح التكليف اصلا لضرورة كل مكلف به اما واجبا حيث يعلم بوقوعه او ممتنعا حيث يعلم بعدم وقوعه ولايقوله عارف.

و اما ماذكره من ان مالايطاق على مراتب اوسطها الى قوله هذا شىء نجوزه، فهو مشعر بانهم لايجوزون التكليف بالرتبة العليا وهى مايمتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين واعدام الواجب، والظاهر انه من باب تقليل الشناعة والا فالمناط عندهم فى جواز التكليف بالرتبة الوسطى والسفلى هو انه تعالى لايجب عليه شىء ولايقبح منه شىء وهو يقتضى صحة التكليف بالرتبة العليا كما ستعرفه وتعرف تمام الكلام فيه فى المطلب الثامن، وكلام القوم فى المقام مضطرب و لذا جعل الخصم امثلة المصنف من الوسطى والحال ان بعضها من العليا كجعل القديم محدثا، ثم ان الخصم ذكر عدم وقوع التكليف بمالايطاق بالاستقراء ولقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) و هو مناف لقوله سابقا بتكليف ابى لهب بالايمان وانه فوق طاقته ومن المضحك وصفه للمصنف رحمه الله تعالى بالطامات والحال ان الطامات هى اقوالهم وقد اعترف بها وليس للمصنف الا النقل عنهم.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

وقالت الامامية ما اضل الله احدا من عباده عن الدين ولم يرسل رسولا الا بالحكمة و الموعظة الحسنة وقالت الاشاعرة قد اضل الله كثيرا من عباده عن الدين ولبس عليهم و اغواهم و انه يجوز أن يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسببه ومدح ابليس فيكون من سب الله تعالى ومدح الشيطان واعتقد التثليث والالحاد وانواع الشرك مستحقا للثواب و التعظيم، ويكون من مدح الله تعالى طول عمره وعبده بمقتضى أوامره و ذم ابليس دائما

فى العقاب المخلد واللعن المؤبد، وجوزوا ان يكون فيمن سلف من الانبياء ممن لم يبلغنا خبره من لم تكن شريعته الاهذا .

و قال الفضل

مذهب الاشاعرة ان الله خالق كل شيء و لايجرى فى ملكه الامايشاء ولايجوزون وجود الالهة فى الخلق كالمجوس ، بل يقولون هو الهادى وهو المضل كمانص عليه فى كتابه المجيد (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهو تعالى يرسل الرسل و يأمرهم بارشاد الخلائق وماذكره الرجل الطاماتى من جواز ارسال الرسل بغير هذه الهداية فقد علمت معنى هذا التجويز وان المراد من هذا التجويز نفى وجوب شيء عليه وهذه الطامات المميلة لقلوب العوام لاتنفع ذلك الرجل و كل مابثه من الطامات افتراء بل هم أهل السنة والجماعة والهداية .

واقول

لايخفى ان قوله لايجرى فى ملكه الا مايشاء من كلام ابى اسحق الاسفرانى الشافعى عندما دخل القاضى عبدالجبار المعتزلى دار الصاحب بن عباد فرأى ابا اسحق جالسا ، فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء تعريضا بابى اسحق بانه من الاشاعرة الذين ينسبون الفحشاء الى الله تعالى فقال ابو اسحق سبحان من لايجرى فى ملكه الامايشاء ، وحاصله ان كل مايجرى فى ملكه من انواع الفواحش و الفجور والكفر والالحاد والكذب و الظلم و الغواية و نحوها انما هو باشاء ته ومن فعله ، فيالليت شعرى كيف يصلح مع هذا الزعم ان يسبحه وينزهه .

واما قوله ولايجوزون وجود الآلهة فى الخلق كالمجوس فهو تعريض باهل العدل حيث ينسبون تلك الافعال الشنيعة والاحوال الفضيعة الى العباد و ينزهون الله سبحانه عنها ، ومن المعلوم ان ذلك لايستدعى القول بالشركة فانهم انما يرون انه تعالى اقدرهم على افعالهم بلاحاجة منه اليهم ففعلوها بتمكينه لهم فلا استقلال لهم حتى يكونوا آلهة فكيف يشبهون المجوس وانما الذى يشبههم من يقول بزيادة صفاته على ذاته و قدمها مثله وحاجته اليها فى الخلق بحيث لولاها لماخلق شيئا فهى شريكته فى الآلهية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و اما ما استدل به من قوله تعالى (يضل من يشاء و يهدى من يشاء) ففيه ان استدلاله موقوف على ان يراد بالاضلال خلق الضلال و بالهداية خلق الهدى وهو ممنوع لجواز ان يراد بالاضلال الخذلان و الاضاعة و بالهداية التوفيق كما قال عليه السلام (تطاع بتوفيقك و تجحد بخذلانك) فان الانسان اذا اجتهد بفعل الخير كان محلا للتوفيق واذا أصر على الشر كان اهلا للخذلان و آل امره الى النفاق والكفر كما قال تعالى (فاعقبهم نفاقا) وقال تعالى (ثم كان عاقبة الذين اساء وا السوءى ان كذبوا بآيات الله) ولا قرينة على ان المراد بالاضلال و الهداية فى الآية ما ادعاه بل القرينة على خلافه عقلا و نقلا ، اما العقل فلان ذلك يستلزم ابطال الثواب والعقاب و نفى العدل و فائدة الرسل و الكتب والاوامر والنواهى كما ستعرف ان شآء الله تعالى ولانه لا يحسن لمن ينهى عن شيء ان يفعله ولذا قال شعيب ما اريد ان أخالفكم الى ما أنهاكم عنه، وقال الشاعر :

لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم

و اما النقل فقوله تعالى (ان علينا للهدى) ومن عليه الهدى كيف يتركه ويخلق الضلال وقوله تعالى (و اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) الى غير ذلك من الكتاب والسنة .

واما ما ذكره من ان المراد بهذا التجويز نفى وجوب شيء عليه، فلا يرفع الاشكال لانه اذا لم يجب عليه بعدله و حكمته ان يرسل الرسل بالحكمة والموعظة الحسنة فقد جاز ان يرسل رسولا الى قوم ولا يأمرهم الا بسبه ومدح ابليس الى غير ذلك مما بينه المصنف و تجويزهم مثل ذلك على الله سبحانه دليل على عدم معرفتهم به وانهم ما قدروه حق قدره ولو جوزت اشباه هذه الامور على احد منهم لعدها من اكبر النقص عليه و الذنب اليه فكيف تجوز فى حق الملك الجامع لصفات الكمال.

قال المصنف قدس الله سره

وقالت الامامية قد اراد الله الطاعات واحبها ورضيها واختارها و لم يكرهها و لم يسخطها وانه كره المعاصى والفواحش ولم يحبها ولا رضيها ولا اختارها ، وقالت الاشاعرة قد اراد الله من الكافر ان يسبه ويعصيه و اختار ذلك وكره ان يمدحه ، و قال بعضهم احب وجود الفساد ورضى وجود الكفر.

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة كماسبق ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات فهو يريد الطاعات ويرضى بها للعبد ويريد المعاصى بمعنى التقدير لان الله تعالى مريد للكائنات فلابد ان يكون كل شيء بتقديره وارادته ولكن لايرضى بالمعاصى والارادة غير الرضا ، و هذا الرجل يحسب ان الارادة هى عين الرضا وهذا باطل ، واما قوله كره ان يمدحه فهذا عين الافتراء وكذا قوله احب الفساد و رضى بوجود الكفر ولا عجب هذا من الشيعة فان الكذب والافتراء طبيعتهم و به خلقت غريزتهم .

واقول

قوله (يريد الطاعات ويرضى بها) ليس بصحيح على عمومه فان الطاعات التى لم تقع ليست مرادة ولامرضية له والالوقعت ، وقوله (و يريد المعاصى بمعنى التقدير) ليس بصحيح ايضا فان الارادة سبب التقدير لانفسه و لوسلم فلابد من ارادة المعاصى لان التقدير بدون ارادة غير ممكن لانها هى المخصصة ، قوله (ولكن لايرضى بالمعاصى) باطل اذ لولم يرض بها فما الذى ألزمه بفعلها ، قوله (والارادة غير الرضا) مسلم لكن ارادة الفعل تتوقف على الرضا به كما ان ارادة الترك تتوقف على كراهة الفعل ومرجوحيته من جهة ، وعلى هذا يبتنى كلام المصنف لاعلى ان الارادة نفس الرضا كما زعمه الخصم ، وبالجملة الفعل بالاختيار يستلزم الرضا به وتركه بالاختيار يستلزم كراهته والا لخرج العمل عن كونه عقلائيا فيكون الله سبحانه بناء على تقديره و تكوينه لافعال العباد راضيا و محبا لسببه والفساد الواقعين كارها لمدحه والصلاح المتروكين وهذا ماقاله المصنف، واما مارمى به الخصم الشيعة من الكذب والافتراء فنحن نكله الى المنصف اذا عرف احوال رجالنا ورجالهم ونظر الى ماكتبناه فى المقدمة .

قال المصنف رفع الله درجته

وقالت الامامية قد اراد النبى ص من الطاعات ما اراده الله تعالى وكره من المعاصى ماكرهه الله تعالى وقالت الاشاعرة بل اراد النبى كثيرا مما كرهه الله تعالى وكره كثيرا مما اراده الله تعالى .

وقال الفضل

غرضه من هذا الكلام كما سياتى ان الله تعالى يريد كفر الكافر والنبى يريد ايمانه و طاعته فوقعت المخالفة بين الارادتين، واذا لم يكن احدهما مريداً لشىء يكون كارهاله هكذا زعم ، وقدعلمت ان معنى الارادة من الله ههنا هو التقدير ومعنى الارادة من النبى ميله الى ايمانهم ورضاه به والرضا والميل غير الارادة بمعنى التقدير ، فالله تعالى يريد كفر الكافر بمعنى يقدر له فى الازل هكذا و النبى لايريد كفره بمعنى انه لايرضى به ولايستحسنه ، فهذا جمع بين ارادة الله وعدم ارادة النبى ولامحذور فيه ، نعم لورضى الله بشىء ولم يرض رسوله بذلك الشىء وسخطه كان ذلك محذورا و ليس هذا مذهباً لاحد

واقول

أيصح فى العقل ان يقال ان الله تعالى يقدر شيئا و يفعله ولايرضى به النبى ولايستحسنه مضافا الى ماعرفت من ان تقدير الفعل يستلزم الرضا به وتقدير الترك يستلزم الكراهة له فيكون الله سبحانه بتقديره للكفر و المعصية راضيا بهما وقدكرههما النبى و بتقديره لترك الايمان و الطاعة كارها لهما وقدرضى النبى بهما واراد هما فاختلف الله ورسوله.

قال المصنف اعز الله منزلته

وقالت الامامية قدار ادالله من الطاعات ماارادہ انبياؤه وكره ماكرهوه وارادماكره الشياطين من الطاعات وكره ماارادوه من الفواحش ، وقالت الاشاعرة بل قداراد الله ما ارادته الشياطين من الفواحش وكره ماكرهوه من كثير من الطاعات ولم يرد ما ارادته الانبياء من كثير من الطاعات بل كره ماارادته منها .

وقال الفضل

هذا يرجع الى معنى الارادة التى ذكرناها فى الفصل السابق ، وهذا الرجل لم يفرق بين الارادة والرضا وجل تشنيعاته ناش من عدم هذا الفرق ، واماقوله كره الله ماكره الشياطين من الطاعات فهذا افتراء على الاشاعرة .

واقول

قدعرفت ان المختار لايفعل شيئا الا لارادته له ورضاه به ولايترك امرا الا لكراهته

له والا لخرج العمل عن كونه عقلائياً، فاذا فرض ان الله تعالى هو الفاعل لافعال البشر فلا بد ان يكون مريداً لما يقع من الفواحش كما هو مراد للشياطين وان يكون كارها لما لا يقع من الطاعات كما هو مكروه الشياطين فتم ما ذكره المصنف

قال المصنف اعلى الله مقامه

وقالت الامامية قد امر الله عزوجل بما اراده ونهى عما كرهه، وقالت الاشاعرة قد امر الله بكثير مما كره ونهى عن كثير مما اراد.

وقال الفضل

قد عرفت مما سلف ان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا قبيح بالنسبة اليه فله ان يامر بما شاء وينهى عما يشاء، فاخذ المخالفون من هذا انه يلزم على هذا التقدير ان يأمر بما يكرهه وينهى عما يريده، وقد عرفت جوابه وان المراد بهذا عدم وجوب شيء عليه وهذا التجويز لنفي الوجوب وان لم يقع شيء من الامور المذكورة في الوجود، فالامر بالمكروه والنهي عن المراد جائز ولا يكون واقعا فهو محال عادة وان جاز عقلا بالنسبة اليه كما مر غير مرة وسيجيء تفاصيل هذه الاجوبة عند مقالاته فيما سياتي.

واقول

لم ناخذ ذلك مما ذكره وان كان صالحا للاخذ منه بل اخذناه من قولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لان خلق الشيء وتقديره يستلزم الارادة له والرضا به وتقدير عدم الشيء يستلزم كراهته كما سبق، فاذا أمر الله سبحانه بما قدر عدمه فقد امر بما لا يريده وكرهه واذا نهى عما قدر وجوده فقد نهى عما اراده ورضيه كما ذكره المصنف، وهذا على مذهبهم واقع جار على العادة ولو سلم انا اخذناه مما ذكره فمن اين احرز عادة الله تعالى في عدم وقوع شيء من الامور المذكورة وهي غيب، على ان تجويز ذلك على الله سبحانه نقص في حقه واي نقص لانه من الجهل او العجز تعالى الله عما يقول الظالمون.

قال المصنف شرف الله قدره

فهذا خلاصة اقاويل الفريقين فی عدل الله عزوجل و قول الامامية فی التوحيد يضاهی قولهم فی العدل فانهم يقولون ان الله تعالی واحد لاقديم سواه ولاالهغيره ولايشبه الاشياء ولايجوز عليه مايصح عليها من التحرك والسكون و انه لم يزل ولايزال حيا قادرا عالما مدركا لايحتاج الی اشياء يعلم بها ويقدر و يحيی وانه لماخلق الخلق امرهم ونهاهم ولم يكن آمرا ولاناهيا قبل خلقه لهم وقالت المشبهة انه يشبه خلقه فوصفوه بالاعضاء والجوارح وانه لم يزل آمرا وناهيا الی مابعد خراب العالم وبعدالحشر والنشر دائما بدوام ذاته وهذه المقالة فی الامر والنهی ودوامهما مقالة الاشعرية ايضا ، وقالت الاشاعرة ايضا انه تعالی قادر عالم حی الی غير ذلك من الصفات بذوات قديمة ليست هی الله ولاغيره ولابعضه ، و لولاهالم يكن قادرا عالما حيا تعالی الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

اكثر مافی هذا الفصل قدمر جوابه فيماسبق من الفصول علی ابلغ الوجوه بحيث لم يبق للمرتاب ريب، ومالم يذكر جوابه من كلام هذاالفصل فيماسبق هوماقال فی الامر والنهی وان الاشاعرة يقولون بدوامهما فالجواب انهم لماقالوا بالكلام النفسی وانه صفة لذات الله تعالی فيلزم ان تكون هذه الصفة ازلية وابدية و الكلام لمااشتمل علی الامر و النهی يكون الامر والنهی فی الكلام النفسی ازلا وابدا ولكن لايلزم ان يكون آمرا و ناهيا بالفعل قبل وجود الخطاب و المخاطبين حتی يلزم السفه كماسبق ، بل الكلام بحيث لو تعلق الخطاب عندالتلفظ به يكون المتكلم آمرا وناهيا و هذافرع لاثبات الكلام النفسانی ، فای غرابة فی هذا الكلام .

واقول

قد عرفت بطلان اجوبته و منه تعرف بطلان جوابه هنا و لادری لم التزم بعدم الخطاب فی القدم والازل وقداجازوا خطاب المعدوم وقالوا لايقبح منه شیء نعم لماعلم ان خطاب المعدوم سفه بالضرورة التزم بعدم الخطاب غفلة عن مذهبه ولو التفت لكابر فی نفی السفه كماكابر فی نفی الامر والنهی الفعليين مع الالتزام بثبوت الامر و النهی

النفسيين و الحال ان النفسي مدلول الفعلي و كابر في ثبوت الامر و النهي النفسيين بدون الخطاب مع انهما لا يحصلان بدونه .

قال المصنف قدس سره

وقالت الامامية ان انبياء الله و ائمته منزهون عن المعاصي وعما يستخف وينفر ودانوا بتعظيم اهل البيت الذين أمر الله بمودتهم و جعلها أجر الرسالة فقال تعالى (قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى) وقال اهل السنة كافة انه يجوز عليهم الصغائر وجوزت الاشاعرة عليهم الكبائر ،

وقال الفضل

اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة و مايبلغونه عن الله ، و اما سائر الذنوب فاجمعت الامة على عصمتهم من الكفر وجوز الشيعة اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة ، وذلك باطل عقلا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية و ترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق وكثرة المخالفين ، واما غير الكفر من الكبائر فمنعه الجمهور من الاشاعرة و المحققين ، و اما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الصغائر الخسيسة كسرقة حبة اولقمة للزوم المخالفة لمنصب النبوة ، هذا مذهبهم فنسبة تجويز الكبائر الى الاشاعرة افتراء محض ، واما ماذكر من تعظيم انبياء الله و اهل بيت النبوة فهو شعار أهل السنة و التعظيم ليس عداوة الصحابة كما زعمه الشيعة و الروافض بل التعظيم اداء حقوق عظم قدرهم في المتابعة وذكرهم بالتفخيم واعتقاد قربهم من الله ورسوله وهذه خصلة اتصف بها اهل السنة والجماعة .

واقول

لامعنى لعصمة الانبياء عن تعمد الكذب في دعوى الرسالة فانه بعد فرض النبوة والرسالة لايتصور الكذب فيها حتى يعصم الانبياء عنه واما بالنظر الى ماقبل الرسالة فلاتقتضي المعجزة اللاحقة عصمتهم عن الكذب قبلها ولكن لما كانت المعجزة تدل على

صدقهم فى دعوى الرسالة استنتج صاحب المواقف عصمتهم عن الكذب فى دعواها واخذه منه الخصم بلاتدبر ليقال انهم ممن يقول بعصمة الانبياء فى الجملة ، ثم ان دعوى افادة المعجزة القطع لاتتم على مذهب الاشاعرة اذيجوز عقلا بناء على قولهم لايقبح منه شيء ان يظهرها على يدالكاذب ، و دعوى العادة على عدم ظهورها على يد الكاذب موقوفة على الاطلاع على كل من ظهرت على يده المعجزة وانه غير كاذب و هوغير حاصل، بل لعل كل من ظهرت على يده المعجزة كاذب على ان التخلف عن العادة ليس قطعى العدم لاسيما فى مورد التخلف عن العادة بصدور المعجزة .

واما ما زعمه من الاجماع على عصمتهم عن الكفر فمناف لماسياتى فى بحث النبوة من ان بعض الاشاعرة وغيرهم من السنة يجوزون عليهم الكفر ، بل قال بعضهم بوقوعه ، ومناف ايضا لمايروونه عن النبى ص انه قال لو كان نبى بعدى لكان عمر ، فان العصمة عن الكذب لاتجامع صلاحية عمر للنبوة و هو كافر اكثر عمره ، فلابد اما من منع وجوب العصمة عندهم عن الكفر اوالحكم بكذب هذه الرواية وانها من مفتعلات القوم.

واما ما نسبه الى الشيعة تبعا للمواقف من انهم يجوزون اظهار الكفر تقية فكذب عليهم والا فليسندوه الى كتاب من كتبهم ومجرد قول الشيعة بالتقية لايستلزم تعميمها فى جميع المقامات ، بل ذلك مذهب بعض السنة كماستعرفه فى مباحث النبوة وهوالانسب بهم ، فانهم اذا نسبوا الى رسول الله صلى الله عليه و آله قصة الغرانيق حيث اظهر الكفر تأليفا لقومه فتجويزهم عليه وعلى الانبياء اظهاره تقية اولى و نسبوا اليه ص والى ابراهيم الشك حيث قال نحن احق بالشك من ابراهيم كماسيجيء و من المعلوم ان الشاك ليس بمؤمن فاظهار الكفر للتقية اولى لان الشك اسوأ

واما تكذيبه للمصنف ره فى نسبته الى الاشاعرة تجويز الكبائر على الانبياء فسياتى مافيه فى محله ان شاء الله تعالى .

و اما ادعاه من ان تعظيم الانبياء واهل البيت شعارهم فستعرف كذبه من نسبتهم الى الانبياء مالايليق بشانهم وتأويلهم مالايقبل التأويل من النصوص على امامة امير المؤمنين ع و جعلهم اهل البيت من سائر المسلمين وفضلوا الادانى عليهم مع ان الله تعالى ميزهم بالطهارة من الرجس واوجب على الامة التمسك بهم وجعلهم عدل القرآن

المجيد الى يوم الدين .

واما قوله و التعظيم ليس عداوة الصحابة ففيه انا لا نعادى الا المنقلبين على اعقابهم الذين ارتدوا على ادبار هم القهقرى و يقول فيهم رسول الله صلى الله عليه و آله سحقا سحقا حتى لا يخلص من النار الا مثل همل النعم قال تعالى (لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادّون من حادّ الله ورسوله) .

ترجيح احد المذهبين

قال المصنف اعلى الله درجته

فلينظر العاقل فى المقالتين و يلمح المذهبين وينصف فى الترجيح و يعتمد على الدليل الواضح الصحيح ويترك تقليد الآباء والمشايخ الاخذين بالاهواء و غرتهم الحياة الدنيا بل ينصح نفسه ولا يعول على غيره فلا يقبل عذره يوم القيمة انى قلدت شيخى الفلانى ووجدت آبائى واجدادى على هذه المقالة فانه لا ينفعه ذلك يوم القيمة يوم يتبرأ المتبوعون من اتباعهم و يفرون من اشياعهم ، وقد نص الله تعالى على ذلك فى كتابه العزيز ، ولكن اين الآذان السامعة و القلوب الواعية وهل يشك العاقل فى الصحيح من المقالتين و ان مقالة الامامية هى احسن الاقاويل و انها اشبه بالدين وان القائلين بها هم الذين قال الله تعالى فيهم (فبشر عبادى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولوالالباب) فالامامية هم الذين قبلوا هداية الله واهتدوا بها وهم اولوالالباب .

و لينصف العاقل من نفسه انه لو جاء مشرك وطلب شرح اصول دين المسلمين فى العدل و التوحيد رجاء ان يستحسنه ويدخل فيه معهم ، هل كان الاولى ان يقال له حتى يرغب فى الاسلام ويتزين فى قلبه انه من ديننا ان جميع افعال الله تعالى حكمة وصواب و انا نرضى بقضائه و انه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لا تقع منه و لا يعاقب الناس على فعل يفعله فيهم ولا يقدرون على دفعه عنهم ولا يتمكنون من امتثال امره ، او يقال ليس فى افعاله حكمة وصواب وانه يفعل السفه والفاحشة ولا نرضى بقضاء الله تعالى وانه

يعاقب الناس على مافعله فيهم بل خلق فيهم الكفر والشرك ويعاقبهم عليهما ويخلق فيهم اللون والطول و القصر ويعذبهم عليها.

وهل الاولى ان يقول من ديننا ان الله لايكلف الناس مالايقدرون عليه ولايطيقون. او نقول انه يكلف الناس مالايطيقون و يعاقبهم على ترك مالايقدرون على فعله .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى يكره الفواحش ولايريدها ولايحبها ولايرضاها، او نقول انه يحب ان يشتم ويسب ويعصى بانواع المعاصى ويكره ان يمدح ويطاع ويعذب الناس لما كانوا كما اراد ولم يكونوا كما كره .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لايشبه الاشياء ولايجوز عليه مايجوز عليها ،او نقول انه يشبهها .

وهل الاولى ان نقول ان الله تعالى يعلم ويقدر ويحيى و يدرك لذاته ، او نقول انه لايدرك ولايحيى ولايقدر و لايعلم الابذوات قديمة ولولاها لم يكن قادرا ولاعالما و لاغير ذلك من الصفات .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى لما خلق الخلق امرهم ونهاهم ،او نقول انه لم يزل فى القدم ولا يزال بعد فنائهم طول الابد يقول اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة لايخل بذلك اصلا.

وهل الاولى ان نقول انه تعالى تستحيل رؤيته والاحاطة بكنه ذاته او نقول يرى بالعين امافى جهة من الجهات له اعضاء وصورة اويرى بالعين لافى جهة .

وهل الاولى ان نقول ان انبياءه وائمته منزهون عن كل قبيح وسخيف ، او نقول انهم اقترفوا المعاصى المنفرة عنهم وانه يقع منهم مايدل على الخسة والذلة كسرقة درهم وكذب وفاحشة ويداومون على ذلك مع انهم محل وحيه وحفظة شرعه وان النجاة تحصل بامتثال اوامرهم القولية و الفعلية .

فاذا عرفت انه لاينبغى ان يذكر لهذا السائل عن دين الاسلام الامذهب الامامية دون قول غيرهم عرفت عظم موقعهم فى الاسلام وتعلم ايضا بزيادة بصيرتهم لانه ليس فى التوحيد دليل ولاجواب عن شبهة الامن امير المؤمنين ع واولاده ع أخذ ، وكان جميع العلماء يستندون اليه على مايأتى فكيف لايجب تعظيم الامامية والاعتراف بعلو منزلتهم

فاذا سمعوا شبهة فى توحيد الله اوفى عبث بعض افعاله انقطعوا بالفكر فيها عن كل اشغالهم فلاتسكن نفوسهم ولاتطمئن قلوبهم حتى يتحقق الجواب عنها ، ومخالفهم اذا سمع دلالة قطعية على ان الله تعالى لايفعل الفواحش و القبائح ظل ليله و نهاره مهموما طالبا لاقامة شبهة يجيب بها حذرا ان يصح عنده ان الله تعالى لا يفعل القبيح فاذا ظفر بادنى شبهة قنعت نفسه وعظم سروره بمادلت الشبهة عليه فشتان ما بين الفريقين و بعدما بين المذهبين ولنشرع فى تفصيل المسائل و كشف الحق فيها بعون الله تعالى و لطفه .

وقال الفضل

حاصل ماذكر فى هذا الفصل تحكيم الانصاف والرجوع الى الوجدان والدليل فى ترجيح مذهب الامامية وان المنصف اذا ترك التقليد ونظر الى المذهبين نظر الانصاف علم ان مذهب الامامية مرجح ، ومثل هذا فى حال من اراد دخول الاسلام و حاول ان يتبين عنده ترجيح مذهب من المذاهب فلاشك ان معتقدات الامامية ابين و اظهر عند العقول و اقرب من سائر المذاهب الى التلقى والقبول ، و نحن ان شاء الله تعالى فى هذا الفصل نحذو حذوه و نجاريه فصلا بفصل وعقيدة بعقيدة على شرط تجنب التهمة والافتراء ومحافظة شريطة الصدق والانصاف ،

فنقول لو استجار مشرك فى بلاد الاسلام و اراد ان يسمع كلام الله رجاء ان يستحسنه ويميل قلبه الى الاسلام فطلب من العلماء اصول دين الاسلام فى العدل والتوحيد ليرغب بفهمه الى الملة البيضاء ، فيامعشر العقلاء ، هل الاولى ان يقال له حتى يرغب ويتزين الاسلام فى قلبه ان الاله الذى ندعوك الى طاعته وعبوديته هو خالق كل الاشياء وهو الفاعل المختار ولايجرى فى ملكه الامايشاء و هو يحكم مايريد و لاشريك له فى الخلق و التصرف فى الكائنات ولاتسقط ورقة ولاتتحرك نملة الا بحكمه وارادته وقضائه وقدره دبّر أمور الكائنات فى ازل الازال وقدر مايجرى ومايصدر عنهم قبل خلقهم وايجادهم ثم خلقهم و امرهم ونهاهم وافعاله حكمة وصواب ولاقبيح فى فعله ولايجب عليه شىء وكل مايفعله فى العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف فى ملكه ولايتصور منه ظلم لايسأل عمايفعل وهم يسألون وهو منزه عن فعل القبائح اذ لاقبيح بالنسبة اليه

ونحن نرضى بقضائه و القضاء غير المقضى ، هل الاولى هذا او يقال الآله الذى ندعوك اليه له شركاء فى الخلق فانت تخلق افعالك والناس يخلقون افعالهم وهو الموجب الذى لاتصرف له فى الكائنات بالارادة و الاختيار بل هو كالنار اذا صادف الحطب يجب عليه الاحراق و العبد اذا عمل حسنة وجب عليه الثواب فهذه الحسنة كالدين على رقبته يجب عليه ثوابها واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل ويتجاوز بفضله عن ذلك الذنب بل الواجب واللازم عليه عقابه كالنار الواجب عليها الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق وعلم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله الشركاء فى الخلق وهو يخلق والناس يخلقون .

وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار يكلف الناس كيفما شاء لانه يتصرف فى ملكه فاذا اراد كلفهم حسب طاقتهم و جازله و لايمتنع عليه ان يكلف فوق الطاقة لكن بفضله وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة و لم يقع هذا ، اويقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم و ليس له التصرف فيهم ويمتنع عليه التكليف حسبما أراد.

وهل الاولى ان يقال له ان كل ماجرى فى العالم فهو تقديره و ارادته ولكن الخير و الطاعة برضاه وحبه والشر والمعصية بغير رضاه اونقول انه مغلول اليد فيجب عليه ان يحب الخير وهو خالقه ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره و له شركاء فى الملك و التصرف .

وهل الاولى ان يقال له انه تعالى لايشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ معرفتها انت من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة وصفاته قديمة ، او نقول انه لاصفات له ولايجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى عالم بعلم ازلى قادر بقدرة ازلية حىّ بحياة سرمدية متكلم بكلام ازلى ، اويقال له ان الصفات مسلوبة عنه و ليس له علم ولاقدرة بل ذاته تعلم الاشياء بلاعلم فيتحير ذلك المسكين ان العالم كيف يعلم بلاعلم و كيف يقدر بلا قدرة .

وهل الاولى ان يقال له ان الله تعالى كان فى الازل متكلما بكلام نفسى هو صفة ذاته

و بعدماخلق الخلق خاطب الرسل بذلك الكلام وامر الناس و نهاهم ، اويقال له انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم فان خالق الكلام لايسمى متكلما وانه احدث الامر والنهى بعد الخلق بلاتقدير و ارادة سابقة .

وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة لعباده ليزداد بذلك شغفه فى عبادة ربه رجاء ان ينظر اليه يوم القيمة و لكن هذه الرؤية بلاكيفية كماستری وتعلم ، اويقال له هذا الرب لاينظر اليه فى الدنيا ولافى الآخرة .

وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله تعالى مكرمون معصومون من الكذب والكبائر و لكنهم بشر لايأمنون من امكان وقوع الصغائر عنهم فلاتيأس انت من عفو الله و كرمه ان صدرعنك معصية فانهم اسوة الناس و يمكن ان يقع منهم الذنب فانت لاتقنط من الرحمة اويقال له الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم الذنب فاذا سمع بشىء من ذنوب الانبياء كماجاء فى القرآن (و عصى آدم ربه) يتردد فى نبوة آدم لانه وقع منه المعصية فلايكون نبيا .

وهل الاولى ان يقال له ان رسول الله ص لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه و أقاموا فى خدمته وصحبته طول اعمارهم وقاسوا الشدائد والبلايا فى اقامة الدين ودفع الكفرة و ذكرهم الله فى القرآن واثنى عليهم بكل خير ورضى عنهم ثم بعده قاموا بوظائف الخلافة ونشروا الدين وفتحوا البلاد و اظهروا احكام الشريعة و احكموا قواعد الحدود حتى بقى منهم الدين وانحفظت من سعيهم الشريعة الى يوم الدين ، اويقال له ان هؤلاء الاصحاب بعد رسول الله ص خالفوه و رجعوا الى الكفر ولم يهد محمد ص الا سبعة عشر نفراً فيا ، معشر العقلاء انظروا الى المذهبين وتاملوا وامعنوا فى عقائد الفريقين مثل الفريقين كالاعمى والاصم و السميع و البصير هل يستويان مثلا الحمد لله بل اكثرهم لايعقلون .

واما ما ذكر انه ليس فى التوحيد دليل ولاجواب شبهة الاومن امير المؤمنين على ، فان هذا لايختصون به دوننا بل كل ما نأخذ من العقائد ونتلقى من الادلة فانها ماخوذة من تلك الحضرة ومن غيره من اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواه وككبار الصحابة الذين شهد رسول الله ص بعلمهم و اجتهادهم وامانتهم ، وهم يذكرون الاشياء من الائمة ويمزجون

كل ماينقلون عنهم بالف كذبة كالكهنة السامعة لاخبار الغيب و نحن لانرويه و لاننقله الا بالاسانيد الصحيحة المعتبرة المعتمدة والحمدلله على ذلك التوفيق .

واقول

لايخفى انه قددلس فى مذهب قومه وموه ماشاء ولبس فى مذهب الامامية وافترى من غير حياء كماستعرفه ان شاءالله تعالى فخالف ما اشترطه من الصدق والانصاف اتباعا للهوى و تعصبالدين الاسلاف ، ونحن بعون الله تعالى نكشف عن وجه الحقيقة غشاء ها ونعيدالى مرآة الحق صفاءها .

اماماذكره اولافى تقرير مذهب الاشاعرة بقوله خالق كل الاشياء فهواول تمويه لان مورد النزاع هوافعال العباد و انها مفعولةلله سبحانه اوللعبد فكان اللازم النص عليها ليتضح حال المذهبين ولم يكف ذكر ماينصرف لغيرها،فينبغى ان يقال للمشرك المتحير انه تعالى خالق كل الاشياء حتى الزنا واللواط والكذب والظلم والنهب والسرقة و القتل و نحوها ولاريب انه حينئذ يستنكره ويستكرهه ويعده من منافيات وجدانه لانه يجدانه فاعل فعله ، ولوذكر له الشرك الذى هوعليه وقيل انه مخلوق لله تعالى لقال هذادليل رضاه به لان الفعل بالاختيار لايصدر بدون رضا الفاعل فلاداعى للعدول عنه ، ولواجتهدوا فى ترغيبه واقناعه لقال مالكم خرجتم عن مذهبكم فانه لافعل لى بزعمكم والخالق لشركى هوالله فرغبوه دونى ، وكذا الكلام فى بقية الفقرات التى اراد بها ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وموه فيها باظهار ماينصرف الى غيرها ، و يزيد اشكالا قوله هوالفاعل المختار لان الله سبحانه عندهم موجب لصفاته فلا يكون مختارا على الاطلاق، و بالجملة هذه الفقرات بالنظر الى ماعدا أفعال العباد مشتركة بين المذهبين و بالنظر الى افعال العباد قدموه بها فلامعنى لذكرها فى مقام التفاضل .

واما قوله دبر أمور الكائنات فى ازل الآزال فان اراد به انه اجراها على موازينها وقام بشؤنها فهوليس فى الازل بل حين خلقها واوجدها وان ارادانه تروى بها ورتب كيفية خلقها فهو باطل لانه غنى عن التروى عالم بكل شىء فى الازل فاذا ارادشيئا قال له كن فيكون بلااجالة فكر.

واما قوله (ثم خلقهم وامرهم ونهاهم) فهومن الفضول فى مقام التفاضل لاشتراك

القول به بين الجميع .

واما قوله (وافعاله حكمة وصواب ولاقبيح فى فعله) فهو مما اريد به خلاف ظاهره فان ظاهره تنزيه وخير ولكنه تأبط شراً لانه لو صرح للمشرك بان من افعاله الزنا واللواط وظلم الناس بعضهم بعضا والافساد فى الارض وجميع الفتن لجزم بانها ليست حكمة وصوابا وكذا قوله (لايجب عليه شىء) فانه لو فهم ان المقصود منه انه لايجب عليه الرحمة وجزاء عبده بالطاعة وفعل الجميل وانه يجوز ان يعذب المطيع المحسن بلاذنب لانكر صلاحيته للربوبية وحكم بعدم عدله وحكمته ولم يربالدخول بالاسلام على تقدير أحقيته فائدة تقتضى اتعاب النفس فى اتباع احكامه .

وكذا قوله (وكل مايفعله فى العباد من اعطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف فى ملكه ولايتصور منه ظلم لايسأل عما يفعل) فانه لو علم ان المراد انه يجوز عقاب من آمن به و عبده طول عمره ولم يذنب اليه قط وثواب من كفر به وسبه مدة حياته و انه لايسأل عن ذلك لحكم بان تجويز ذلك تجويز للجور و السفه عليه سبحانه و بادر الى الاعتراض والسؤال عن هذا العمل الوحشى ، ومعنى قوله تعالى (لايسأل عما يفعل) على مذهب اهل العدل انه لما علمت حكمته وعدله فلايسأل عن فعله اذا خفى وجهه لانه لايسأل عن فعله وان نافى الرحمة والعدل والحكمة .

واما قول الخصم (وهم يسألون) فمما يزيد المتحير حيرة لانه بعد ماذكر له ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى لايتصور وجها لمسؤليتهم عن شىء لاتأثير لهم فيه اصلا، وكذا يزيده حيرة قوله وهو منزه عن فعل القبائح حيث لاقبيح بالنسبة اليه اذ كيف لايقبح فعل القبيح فى حقه وهو احق من تنزه عن القبيح .

واما قوله (ونحن نرضى بقضائه) فهو لو صح مما يشترك به الفريقان الا انه باضافة قوله (والقضاء غير المقضى) يترك السامع متعجبا من ارادته به وجوب الرضا بالقضاء دون المقضى والحال ان الرضا باحدهما لاينفك عن الرضا بالآخر .

واما ما ذكره فى تقرير مذهب الامامية من ان الآله الذى ندعوك اليه له شركاء فى الخلق فتلبيس ظاهر لان اسناد افعال العباد اليهم لايستلزم الشركة كاسناد الملكية والقدرة لهم ، بل ذلك من مظاهر القدرة الربانية وتوابع العبودية لانه تعالى اعطانا قدرة على

افعالنا ومكننا من الاختيار ولا قدرة لنا من عند انفسنا ففعلناها بارادتنا مع احتياجنا في كل آن اليه، وهذا هو الصنع العجيب حيث خلق ما يؤثر الاثار بلا مباشرة منه تعالى للاثر ولا حاجة له الى المؤثر بل لنزاهته عن اتيان فواحش الاعمال وحكمته في جعل القدرة والاختيار للعبد، ففي هذا اطراء لقدرته تعالى وتنزيه له عن القبيح.

واما قوله (وهو الموجب الذي لا تصرف له في الكائنات بالارادة والاختيار) فهو من اظهر الكذب لان كل احد يعلم ان مذهب اهل العدل ان الله تعالى متصرف بافعاله من خلق السموات والارض والاجسام والاعراض بارادته واختياره، وانما الذي يصف الله سبحانه بالموجب هو الاشاعرة لانه عندهم موجب لصفاته، ومجرد قولنا انه تعالى يجب عليه برحمته وعدله اعطاء العوض لا يقتضي ان يكون موجبا لامختاراً حتى لو سمينا العوض دينا عليه فان اداء الدين اختياري للعبد فكيف لله تعالى وهذا من جهالات الخصم وخرافاته،

واما قوله (واذا عمل سيئة يجب عليه عقابها وليس له ان يتفضل) فاكذب من الاول كما ستعرف، قال نصير الدين قدس سره في التجريد «والعفو واقع لانه حقه تعالى ولا ضرر عليه في تركه ولانه احسان وللسمع والاجماع على الشفاعة» وقال القوشجي في شرحه «اتفقت الامة على انه تعالى يعفو عن الامة وعن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا، واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا وسمعا واختاره المصنف» فاين ما اشترطه الفضل من الصدق والانصاف.

واما قوله (وانه خلق العالم ولم يجر له قضاء سابق ولا علم متقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق) فاكذب من الاولين لانا نقول انه تعالى عالم لذاته في الازل وهو ظاهر، وقد قضى اي حكم بالازل بكل شيء من الكائنات سوى افعال عباده كما يظهر من اخبار اهل البيت عليهم السلام نعم لم يكن بالازل القضاء ببعض معانيه كالخلق والاعلام والتكليف، ومجرد قولنا بعدم زيادة صفاته تعالى على ذاته لا يستلزم عدم علمه في الازل بالاشياء كيف وعلمه عين ذاته.

واما قوله في تقرير مذهبه ثانيا (وهل الاولى ان يقال له من ديننا انه تعالى حاكم قادر مختار) فهو لا يختص بمذهبه بل هم يرونه سبحانه موجبا لصفاته.

واما قوله (يكلف الناس كيفما يشاء) الى تمام ماذكره فى بيان جواز التكليف بما لايطاق ، ففيه انه لوسمعه المشرك لقال على هذا يكون الاله الذى تدعون اليه غير منزه عن السفه والجهل ولامأمون الجور ولايؤمنه دعوى عدم الوقوع ولاضمان ان لايقع .

واما قوله فى تقرير مذهب الامامية (او يقال انه يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم) فلاريب انه انسب بالحكمة والعلم والعدل واقوى فى رغبة السامع من القول بانه يجوز ان يكلف بما لايطاق .

واما قوله (ليس له التصرف فيهم) فظاهره كذب صريح وقدارادبه انه يمتنع عليه ان يكلف بما لايطاق كما ذكره بعبارته بعدها لكن قال فيها (و يمتنع عليه التكليف حسبما اراد) وهو كذب صريح لان التكليف بما لايطاق ليس من مراده وهو ممتنع الفعل والارادة بالغير اعنى الحكمة والعدل

واما قوله فى تقرير مذهبه ثالثا (وهل الاولى ان يقال ان كل ماجرى فى العالم فهو تقديره وارادته) ففيه انه لوصرح بان من جملة ماجرى بتقديره و ارادته افعال الانسان حسنها و قبيحها لعده السامع مكابرة لوجدانه واستنكر من نسبة القبيح الى من يريد معرفة ربوبيته وحكم بمناقضة نسبة الافعال اليه مع الحكم بانه لايرضى بالمعصية لان فعل المختار يستلزم رضاه ، على انا اولى بان نقول الطاعة برضاه والمعصية بغير رضاه فلا وجه لتخصيص الاشاعرة به .

واما مانسبه الى الامامية من انهم يقولون انه سبحانه مغلول اليد ، فكذب بجرأة عظيمة على جلال الله وقدسه فان غل اليد انما يناسب القصور عن الفعل لا التنزه عنه او كونه جورا وظلما كعذاب من لاذنب له والتكليف بما لايطاق فيكون ممتنعا بالغير ، وان كان سبحانه اقدر كل قادر عليه ، فعلى رأى الخصم انه سبحانه لما وصف نفسه بانه ليس بظلام للعبيد كان معناه انه سبحانه مغلول اليد ولاموجب لهذا الكذب علينا على الوجه الاشنع الا الانتصار لدين الاسلاف .

واما قوله (فيجب عليه ان يحب الخير وهو فاعله ولا يخلق الشر فللشر فواعل غيره) الى آخر فهو من الجهل الفاضح لانا نقول انا فاعلون لافعالنا خيرا وشرا فلاوجه للتفصيل

و اما قوله (وهل الاولى ان يقال انه تعالى لايشبه الاشياء ولكن له صفات تأخذ

معرفتها) الى آخره ففيه مع ان القول بعدم المشابهة مشترك ظاهرا بين الفريقين لا يجتمع مع القول باخذ صفاته من صفات البشر لان اخذ معرفة صفة من صفة يقتضى المشابهة بينهما ويلزمه ان يكون الموصوفان متشابهين لان اقتضاء الذاتين للامرين المتشابهين دليل على تشابه الذاتين فلا معنى لقوله لا يشبه الاشياء .

واما قوله (او نقول انه لا صفات له) فان اراد به انه لا صفات له زائدة على ذاته مغايرة له فى الوجود فهو قولنا وهو الحق الصريح وان اراد به انتفاء العلم عنه اى انكشاف الاشياء له وحضورها عنده وانتفاء القدرة وباقى الصفات عنه فهو باطل بعد ان تكون ذاته تعالى بنفسها مصدراً لاثار العلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات بلا حاجة منه الى الصفات المغايرة له فلا يشبه مخلوقاته فى الحاجة الى غيرها فى صدور الاثار عنها ، نعم لما كانت ذاته المقدسة مصدراً لاثار الصفات صح ان ينتزع له وصف الحى القادر العالم الى غيرها من صفاته فهو سبحانه حى قادر عالم ازلا و ابدا و هذا معنى جلى لا يحير فيه الا من لا ادراك له .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان الله تعالى كان فى الازل متكلما بكلام نفسى صفة ذاته) ففيه ان هذا لا يكفى فى البيان بل ينبغى ان يضاف اليه انه صفة مغايرة لسائر الصفات فعنده يحير ذلك الطالب للمعرفة فى فهم معناه ولا يجده معقولا ويرى الطلب فى الازل والابد حيث لا مطلوب ولا مطلوب منه من السفه .

واما قوله (او يقال انه خلق الكلام وليس هو بمتكلم لان خالق الكلام لا يسمى متكلما) فغير صحيح لصحة انتزاع وصف المتكلم له تعالى من خلقه للكلام لاختلاف انحاء تلبس الذات بالمبدأ كما مر على ان ذلك مناقشة لفظية فى كلمة لم تثبت فى الكتاب ولم يلزم الحكم بصحة اطلاقها عليه تعالى الى غير ذلك مما عرفته سابقا .

واما قوله (وانه احدث الامر والنهى بلا تقدير وارادة سابقة) فكذب ظاهر لانا لا ننكر التقدير والارادة فى السابق وقولنا بعدم زيادة صفاته تعالى لا يستدعى عدم الارادة الازلية المنتزعة من ذاته تعالى كالعلم والقدرة والحياة الازليات ، وانما يتأخر المراد لوقته كما هو كذلك على قولهم .

واما قوله (وهل الاولى ان نقول انه تعالى مرئى يوم القيمة) الى قوله (ولكن هذه

الرؤية بلا كيفية كما سترى و تعلم) ففيه انه يستلزم انكار السامع من وجهين (الاول) انه تعالى لو كان صالحا لتعلق الرؤية به فلم لا يرى فى الدنيا والرؤية فيها اولى ليحصل اليقين به وجدانا فيطلبها السامع حينئذ فيقع القائل فى الحيرة (الثانى) انه لا يتصور معنى معقولا للرؤية بلا كيفية فينفر المتحير عن الدين المشتمل على ما لا يعقل فيقع بدل ما ارادوا من الشغف فى العبادة النفرة عنها وعن اصل الدين ويعد وعدهم فى الرؤية غير المعقولة مسخرة وكاف فى شغفه فى العبادة ان يعرف ما يستحق بها من الثواب الجزيل و القرب من رحمة ربه الكريم .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان انبياء الله مكرمون معصومون من الكذب والكبائر) ففيه (اولا) انه لا معنى للعصمة عن الكذب فى دعوى الرسالة كما هو مراده وقد سبق و(ثانيا) انهم لا ينزهون الانبياء عن الكبائر قبل النبوة و بعضهم لا ينزههم حتى عن الكفر قبلها ، واما بعد النبوة فلا ينزهونهم عن الكبائر سهوا بل عمدا عند بعضهم كما ستسمع ان شاء الله تعالى .

واما قوله (ولكنهم بشر لا يأمنون من امكان و قوع الصغائر) ففيه ان هذا موجب للنفرة منهم لان من جاء لتأسيس شرع او تقوية شرع سابق لا يحسن ان يخالفه ولا يكون مع المخالفة محلا للوثوق والاتباع فكيف يسكن اليه الحائر وقد قرعوا سمعه قبل الايمان به بانه يفعل المعاصى و يخالف ما جاء به ، ولا يخفى ان لفظ (امكان) فى كلامه فضلة لا محل لها .

واما قوله (فلا تيأس انت من عفو الله و كرمه ان صدر منك ذنب) ففيه ان هذا قبل السؤال اغراء بالمعصية ودعوة اليها، وقوله (فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب) متناقض المفاد لان الاسوة هو المتبع ومن يقع منه الذنب يحرم اتباعه مع ان العاصى لا يكون اسوة حسنة .

واما قوله فى تقرير مذهب الامامية (ان الانبياء كالملائكة يستحيل عليهم) فهو افتراء عليهم لان العصمة عندهم عن الذنب لا تنافى القدرة عليه والا لم يصح التكليف على انه منقوض بالعصمة عن الكبائر عندهم فانهم يقولون بها كما زعم .

و اما ما ذكره من انه (اذا سمع المتحير بشىء من ذنوب الانبياء كما جاء فى القرآن

وعصى آدم ربه فغوى يتردد فى نبوة آدم) ففيه انه اذا تردد قيل له ان المراد بالمعصية ترك الاولى، و ارادة خلاف الظاهر غير عزيزة فى كلام العرب والا لم يمكن ان يذكر له ان الله ليس بجسم لانه يتردد فى ربوبيته اذا سمع قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ونحوه .

واما قوله (وهل الاولى ان يقال ان رسول الله (ص) لما بعث الى الناس تابعه جماعة من اصحابه) الى آخره ففيه ان هذا خارج عما نحن بصدده لان الكلام فيما هو اقرب الى العقل المتحير من الامور العقلية لا فى الامور التاريخية التى تتبع واقعها وتحتاج الى السبر والاطلاع فالذى ينبغى ان يذكر فى مسئلة الامامة انه هل الاولى ان يقال له ان ائمتنا معصومون مطهرون من الذنوب عالمون بكل ماجاء به النبى من عند الله حافظون لكل حكم اراده الله منصوص عليهم كأوصياء الانبياء قادرون على سياسة الامة على حسب القانون الآلهى لايخطؤن ولا يجهلون ، او يقال له ان ائمتنا ممن يختارهم الامة ولو واحد حتى ان النبى (ص) ترك امته سدى واوكل الامر الى اختيارهم مع قرب عهدهم بالكفر وان ادى الحال الى اختيار مثل معوية ويزيد وعبدالملك والوليد و المنصور و الرشيد واشباههم من ملوك الجور و الضلال والجهل والفساد، فهم ائمتنا ويجب علينا اتباعهم وتعظيمهم .

ولو سلم ان للامور التاريخية دخلا فيما نحن فيه بلحاظ ان منها مايستقر به العقل و منها مايستبعده ، فاللازم ان نذكر فى مذهب الامامية كما ذكر فى مذهبه شيئا من التفصيل فنقول: لما بعث الله تعالى رسوله (ص) وصدع بامره تبعه الناس اختيارا واضطرارا وكان فيمن صحبه اناس اخبرهم الرهبان والكهنة بعلو امره وبعد صيته فصحبوه طلبا للدنيا وصحبه آخرون للخوف ولكثير منهم ترات عند النبى (ص) وابن عمه ووزيره ، فلما اراد الله تعالى قبض نبيه (ص) اليه اوصى ابن عمه المعدود اخاه ونفسه بامر الله كما هى عادة الانبياء واهل الولاية ، ولما قبضه الله اليه وجد اولئك المتصنعون فرصة الاطماع والثارات واغتنم بعضهم مشغولية الوصى بجهاز النبى (ص) فبادروا لعقد البيعة لواحد منهم واعانهم اهل المكر والخداع و اتبعهم الرعاع ، فكان الامر كما قال تعالى منكرا عليهم (افان مات اوقتل انقلبتم) وكما اخبر رسول الله ص (انهم يرتدون على ادبارهم القهقرى وانه يكون فى هذه الامة مثل ماكان فى بنى اسرائيل حذو النعل بالنعل) الذى من جملته

مخالفة اخيه وارادة قتله ولم يبق مع وصيه الامن امتحن الله قلبه للايمان ، وما اكثر الناس ولوحرصت بمؤمنين ، فلماتم الامر لاولئك القوم و قدكانوا سمعوامن النبى (ص) وقوع الفتح بعده لبلاد كسرى وقيصر والنفس أمارة بالامارة ساروا لفتح تلك البلاد ووقع الفتح على ايديهم فساسوا البلاد على حسب اهوائهم وغيروا الاحكام بآرائهم و استأثر ثالثهم بالفيء حتى كبت به بطنته ، و لوتركوا الامر لاهله لعم الاسلام و العدل وفتحوا الدنيا باسرها ، فهل ترى ان هذا التاريخ اقرب الى الاعتبار او التأريخ الذى ذكره الخصم.

واما ما زعمه من ان الاخذ من امير المؤمنين ع لايختص به الامامية ، فالحاكم فيه هو الانصاف كيف وقدخالفه عامة السنة بكل ماقدروا عليه من اصول الدين و فروعه و نبذوه وراء ظهورهم و رجعوا الى من عرفوه بخلافه وانحرافه عنه وعن ابنائه الطاهرين

و اما ما زعمه من انهم اخذوا ايضا العقائد من الخلفاء واكابر الصحابة فنحن لم نسمع لمن عناهم شيئا من المعارف ، ولم نعلم ان النبى ص شهد لاحد منهم بالعلم و الاجتهاد والامانة ، ولكن روى لهم بعض اوليائهم شيئا من ذلك كذبا على النبى ص ، و انما قال رسول الله ص (انا مدينة العلم وعلى بابها) ولاتؤتى المدينة الأمن بابها فمن اتاها من غيره فهو سارق .

و اما ادعاه من انا نمزج ماننقله بالف كذبة و انهم ينقلون بالاسانيد الصحيحة فيكفى المنصف فى رده ماذكرناه فى مقدمة الكتاب و الحمد لله الذى جعلنا ممن يأخذ عن نبيه و باب مدينة علمه وجعلنا ممن تمسك بالثقلين ونسأله جوارهم فى الداربن.

اثبات الحسن والقبح العقليين

قال المصنف قدس سره

(المطلب الثانى) فى اثبات الحسن والقبح العقليين ، ذهبت الامامية ومن تابعهم من المعتزلة الى ان من الافعال ماهو معلوم الحسن والقبح بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، فان كل عاقل لايشك فى ذلك وليس جزمه بهذا الحكم

بأدون من الجزم بافتقار الممكن الى السبب وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية، ومنها ماهو معلوم بالاكتساب انه حسن او قبيح كحسن الصدق الضار و قبح الكذب النافع ، ومنها مايعجز العقل عن العلم بحسنه او قبحه كالعبادات ، وقالت الاشاعرة ان الحسن و القبح شرعيان ولايقضى العقل بحسن شيء ولاقبحه بل القاضى بذلك هو الشرع فماحسنه فهو حسن وماقبحه فهو قبيح.

وقال الفضل

قدسبق ان الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة (الاول) صفة الكمال و النقص يقال العلم حسن والجهل قبيح ولانزاع فى ان هذا امر ثابت للصفات فى انفسها وان مدركه العقل ولاتعلق له بالشرع (الثانى) ملاءمة الغرض ومنافرته و قديعبر عنهما بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة وذلك ايضا عقلى اى يدركه العقل كالمعنى الاول (الثالث) تعلق المدح و الثواب بالفعل عاجلا و آجلا والذم والعقاب كذلك ، فماتعلق به المدح فى العاجل والثواب فى الآجل يسمى حسنا ، وماتعلق به الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل يسمى قبيحا ، وهذا المعنى الثالث محل النزاع فهو عند الاشاعرة شرعى وذلك لان افعال العباد كلها ليس شيء منها بحيث يقتضى مدح فاعله وثوابه ولاذم فاعله وعقابه ، و انما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها ،وعند المعتزلة ومن تبعهم من الامامية عقلى كماذكر هذا الرجل ، هذا هو المذهب وكثيرا مايشتبه على الناس احد المعانى الثلاثة بالآخر ويحصل منه الغلط فتحفظ عليه وانما كررنا هذا المبحث واعدناه فى هذا الموضع ليتحفظ عليه .

واقول

ضاق على القوم طريق الاعتذار واتسع عليهم سبيل الانتقاد فأقروا بالحسن والقبح العقليين فى الافعال بالتزامهم بالمعنى الاول على اطلاقه وهم لايشعرون ،لان العلم ونحوه مماجعلوه صفة هو فى الحقيقة من الافعال ، ولذا يكلف الانسان بالعلم ومعرفة الاحكام ، لكن اذا ثبت للانسان قيل انه صفة له وكذا كل ماهو من نحوه من الافعال كالصدق والكذب و الاحسان والاساءة والعدل والظلم ونحوها ، وحينئذ فيكون معنى حسنها انه مما ينبغى فعلها ويستحق فاعلها المدح عند العقلاء ومعنى قبحها انها مما ينبغى تركها ويستحق فاعلها

الذم عند العقلاء .

و اما ماذكروه من المعنى الثانى فغير متجه لان دعوى ان الحسن و القبح عقليان بهذا المعنى غير صحيحة اذ أن الملاءمة والمنافرة انما يستلزمان الحب و البغض والتحسين والتقبيح الطبعيين لا الحسن والقبح العقليين كماهو ظاهر ، هذا و قد اطلق القوم على ملاءمة الغرض ومنافرته المصلحة والمفسدة والظاهر ارادة المصلحة والمفسدة عند الفاعل باعتبار ميله و عدمه ، ولايمكن ان يريدوا بهما المصلحة والمفسدة الواقعيتين فانه لايصح جعلهما تعبيراً آخر عن الملاءمة والمنافرة .

واما المعنى الثالث فان معنى الحسن فيه انه مايستحق فاعله المدح عند العقلاء ومعنى القبيح مايستحق فاعله الذم عند العقلاء . و هذا هو محل النزاع فانا نثبته و هم ينكرونه ، فادخال كلمة (الثواب والعقاب) فى تعريفهما خطأ ظاهر .

فالحق ان النزاع بيننا و بينهم فى ان الفعل هل فيه جهة تحسنه او تقبحه عقلا، اولا، بل يتبع فى حسنه وقبحه امر الشارع ونهيه ولاحكم للعقل فى حسن الافعال وقبحها فما نهى عنه شرعا قبيح ومالم ينه عنه حسن كالواجب والمندوب وكالمباح عند اكثرهم و كفعل الله سبحانه لانها جميعا لم ينه عنها شرعا ، واما فعل الصبى فقد قال فى شرح المواقف مختلف فيه ، واما فعل البهائم فقد قال (قيل انه لايوصف بحسن ولاقبح باتفاق الخصوم) وكيف كان فقد اختار الاشاعرة الثانى والحق عندنا الاول ضرورة انه مع قطع النظر عن الشرع نرى الفرق الواضح بين السجود والتعظيم للملك القهار والسجود و التعظيم لخسيس الاحجار وبين الصدق النافع والكذب الضار وعلى راى الاشاعرة لافرق بينهما عقلا مع قطع النظر عن الشرع وهو حقيق بالعجب .

قال المصنف اعلى الله مقامه

وهو باطل لوجوه (الاول) انهم انكروا ماعلمه كل عاقل من حسن الصدق النافع و قبح الكذب الضار سواء كان هناك شرع ام لا ومنكر الحكم الضرورى سوفسطائى .

وقال الفضل

جوابه ان حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ان اريد بهما صفة الكمال و النقص و المصلحة و المفسدة فلاشك انهما عقليان كماسبق وان اريد بهما تعلق المدح

و الثواب والذم والعقاب فلا نسلم انه ضرورى بل هو متوقف على اعلام الشارع و كيف يدرك تعلق الثواب وهو من الله بالشرع والاعلام من الشارع .

و اقول

قد عرفت ان الصدق والكذب فعلان فى انفسهما وان الحسن و القبح ثابتان لهما عقلا مع قطع النظر عن لحاظ الوصفية والملاءمة والمنافرة فيتم المطلوب ولا دخل للثواب والعقاب فى محل النزاع حتى يقال لا دخل للعقل فى ادراكهما .

قال المصنف رفع الله درجته

(الثانى) لو خير العاقل الذى لم يسمع الشرائع ولا علم شيئا من الاحكام بل نشأ فى بادية خاليا من العقائد كلها بين ان يصدق ويعطى دينارا و بين ان يكذب ويعطى دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يتخير الصدق على الكذب، ولو لا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولاختار الصدق دائما .

و قال الفضل

قد سبق جواب هذا و ان مثل هذا الرجل لو فرضنا انه يختار الصدق بحكم عقله فانه يختاره لكونه صفة كمال او موجب مصلحة وهذا النزاع فى انهما عقليان لا انه يختاره لكونه موجبا للثواب والعقاب و كيف وهو لا يعرف الثواب ولا العقاب .

و اقول

قد عرفت ما فيه مما سبق فلا حاجة الى الاعادة ولا ادرى متى كان ايجاب الثواب والعقاب معنى للحسن والقبح العقليين حتى يدعيه الامامية ويكون محلا للنزاع وانما نقول فى المثال ان الصدق بما هو فعل صادر من الشخص حسن عقلا والكذب كذلك قبيح عقلا وهم ينكرونه ولا يخفى ان جعله لاختيار الصدق فرضيا دليل على تكلفهم فى اثبات الحسن والقبح العقليين بالمعنيين اللذين زعم عدم النزاع بهما .

قال المصنف طاب ثراه

(الثالث) لو كان الحسن و القبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرايع والتالى باطل فان البراهمة باسرهم ينكرون الشرايع والاديان كلها و يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل فى ذلك .

وقال الفضل

جوابه ان البراهمة المنكرين للشرايع يحكمون بالحسن والقبح للاشياء لصفة الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة لاتعلق الثواب و العقاب و كيف يحكمون بالثواب والعقاب وهم لايعرفونهما .

اقول

البراهمة يحكمون بحسن الافعال و قبحها بما هى افعال كماهو محل الكلام على الصحيح وما اختلقه بعض الاشاعرة من تعدد المعانى والتفصيل فيها فانما قصدوا به الفرار لكن فى غير الطريق المستقيم اوتسليم الحق لكن بوجه المعارضة .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الرابع) الضرورة قاضية بقبح العبث كمن يستأجر أجيراً ليرمى من ماء الفرات فى دجلة و يبيع متاعا اعطى فى بلده عشرة دراهم فى بلد يحمله اليه بمشقة عظيمة و يعلم ان سعره كسعر بلده بعشرة دراهم ايضا وقبح تكليف مالا يطاق كتكليف الزمن الطيران الى السماء و تعذيبه دائما على ترك هذا الفعل وقبح ذم العالم الزاهد على علمه و زهده وحسن مدحه وقبح مدح الجاهل الفاسق على جهله وفسقه وحسن ذمه عليهما، و من كابر فى ذلك فقد انكر أجلى الضروريات لان هذا الحكم حاصل للاطفال والضروريات قدلاتحصل لهم .

وقال الفضل

جوابه ان قبح العبث لكونه مشتملا على المفسدة لالكونه موجبا لتعلق الذم والعقاب وهذا ظاهر وقبح مذمة العاقل وحسن مدحة الزاهد للاشتمال على صفة الكمال والنقص. فكل مايذكر هذا الرجل من الدلائل هو اقامة الدليل على غير محل النزاع فان الاشاعرة معترفون بان كل ماذكره من الحسن والقبح عقليان والنزاع فى غير هذين المعنيين .

واقول

ليت شعرى اكان محل الكلام فى حسن الافعال وقبحها عقلا مشروطا بان لاتكون فيها مصلحة ومفسدة حتى يقول ان قبح العبث لكونه مشتملا على مفسدة ومنشأ اشتباهه انه رأى اصحابه يعبرون عن ملاءمة الغرض ومنافرته بالمصلحة والمفسدة فتخيل ذلك ولم

يعلم انهم انما جعلوا الحسن والقبح اللذين بمعنى الملاءمة والمنافرة والمصلحة والمفسدة خارجين عن محل النزاع لانه يشترط فى محل النزاع عدم المصلحة والمفسدة فى الفعل واقعا، على ان قبح العبث ضرورى وان لم يشتمل على مفسدة بل لو اشتمل عليها لم يثبت القبح عندهم بمعنى المنافرة للغرض .. اذ لا غرض للعابث فيلزم ان لا يقبح العبث عندهم وقد اقروا بقبحه ، واما قوله (وقبح مذمة العالم وحسن مدحة الزاهد) ففيه تسليم للحق باسم المعارضة والوفاق بصورة الخلاف فما ضرهم لو انصفوا . واعلم ان الخصم لم يجب عن قبح تكليف ما لا يطاق عجزا عن الجواب لان التكليف المذكور ليس عندهم صفة نقص ولا مفسدة والا لما اجازوه على الله تعالى .

قال المصنف قدس الله روحه

(الخامس) لو كان الحسن والقبح باعتبار السمع لا غير لما قبح من الله تعالى شىء ولو كان كذلك لما قبح منه تعالى اظهار المعجزات على يد الكاذبين وتجويز ذلك يسد باب معرفة النبوة فان اى نبى اظهر المعجزة عقيب ادعاء النبوة لا يمكن تصديقه مع تجويز اظهار المعجزة على يد الكاذب فى دعوى النبوة .

و قال الفضل

جوابه انه لم يقبح من الله شىء قوله لو كان كذلك لما قبح منه اظهار المعجزات على يد الكاذبين قلنا: عدم اظهار المعجزة على يد الكذابين ليس لكونه مقبحا عقلا بل لعدم جريان عادة الله الجارى مجرى المحال العادى بذلك، قوله تجويز هذا يسد باب معرفة النبوة قلنا لا يلزم هذا لان العلم العادى حاكم باستحالة هذا الاظهار فلا ينسد ذلك الباب

واقول

كيف تصح دعوى العادة والحال انه لا اطلاع له على كل من ادعى النبوة ولو فرض الاطلاع فمن المحتمل كذب كل من جاء بمعجزة فلا تثبت نبوة صادقة فضلا عن جريان العادة بها على انه كيف يقطع بعدم تخلف العادة فى مقام تخلف العادة باظهار المعجزة.

قال المصنف قدس سره

(السادس) لو كان الحسن و القبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الاصنام والمواظبة على الزنا والسرقة والنهى عن العبادة والصدق

لانها غير قبيحة فى انفسها فاذا أمر الله بها صارت حسنة اذ لافرق بينها و بين الامر بالطاعة فان شكر المنعم ورد الوديعة والصدق ليست حسنة فى انفسها ولو نهى الله عنها كانت قبيحة لكن لما اتفق انه تعالى امر بهذه مجانا لغير غرض ولا حكمة صارت حسنة واتفق انه نهى عن تلك فصارت قبيحة وقبل الامر والنهى لافرق بينها، ومن اداه عقله الى تقليد من يعتقد ذلك فهو اجهل الجهال واحمق الحمقاء اذا علم ان معتقد رئيسه ذلك ومن لم يعلم و وقف عليه ثم استمر على تقليده فكذلك ، فلهذا وجب علينا كشف معتقدهم لئلا يضل غيرهم و تستوعب البلية جميع الناس .

وقال الفضل

جوابه انه لايلزم من كون الحسن والقبح شرعيين بمعنى ان الشرع حاكم بالحسن والقبح ان يحسن من الله الامر بالكفر والمعاصى لان المراد بهذا الحسن ان كان استحسان هذه الاشياء فعدم هذه الملازمة ظاهر لان من الاشياء مايكون مخالفا للمصلحة لايستحسنه الحكيم وقد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها، وان كان المراد بهذا الحسن عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لايمتنع عليه شىء عقلا لكن جرى عادة الله على الامر بما اشتمل على مصلحة من الافعال والنهى عما اشتمل على مفسدة من الافعال فالعلم العادى حاكم بان الله تعالى لم يأمر بالكفر وتكذيب الانبياء قط ولم ينه عن شكر المنعم ورد الوديعة فحصل الفرق بين هذا الامر والنهى بجريان عادة الله الذى يجرى مجرى المحال العادى فلا يلزم شىء مما ذكر هذا الرجل، فقد زعم انه فلق الشعر فى تدقيق هذا السؤال الظاهر دفعه عند اهل الحق حتى رتب عليه التشنيع والتفضيع فياله من رجل ما اجهله .

واقول

قد سبق ان القبيح عندهم مانهى عنه شرعا والحسن مالم ينه عنه كما فى المواقف وحينئذ فالافعال كلها ليست حسنة اوقبيحة بالنظر الى ذواتها و قبل تعلق التكاليف بها وانما تكون حسنة اوقبيحة بعد تعلقها بها فلو تعلق امره تعالى مثلا بالكفر وتكذيب الانبياء وتعظيم الشياطين كانت حسنة وكان امره ايضا حسنا لان امره من فعله وفعله حسن لانه لم ينه عنه فيشمله تعريف الحسن المذكور كما صرح به فى شرح المواقف و ذكرناه سابقا

وحينئذ يتم ماذكره المصنف قدس سره بقوله (لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى ان يامر بالكفر) فان الكفر مثلا ليس قبيحا قبل التكليف فيصح تعلق الامر به واذا تعلق به صار حسنا كما يحسن الامر به ، وبذلك يعلم انه لامحل لتفسير الخصم للحسن والقبح الشرعيين بان الشرع حاكم بهما و لا لترديده فى مراد المصنف بالحسن بين امرين لادخل لهما بمقصود المصنف ولا بمصطلح الاشاعرة ، على انه لو اراد المصنف الشق الاول فهو لازم لهم على مذهبهم لان الامور التى ذكرها المصنف من الكفر وتكذيب الانبياء واشباههما مخلوقة لله تعالى عندهم ومن افعاله فلو كانت مخالفة للمصلحة ولا يستحسنها الحكيم لما فعلها، ودعوى ان فعله لها انما يدل على استحسانه لها من حيث فاعليته لها لا من حيث كسب العباد اياها و محليته لها غير ضارة فى المطلوب لو سلمت اذ لا يهمنا الا اثبات ما انكره الخصم من استحسانها على مذهبهم من اى حيثية كانت .

وقوله قد ذكرنا ان المصلحة والمفسدة حاصلتان للافعال بحسب ذواتها خطأ ظاهر لان الذى ذكره هو حصول المصلحة و المفسدة بمعنى الملاءمة و المنافرة لا الذاتيين .

واما ماذكره فى الشق الثانى بقوله وان كان المراد عدم الامتناع عليه فقد ذكرنا انه لا يمتنع عليه شىء عقلا، ففيه انه بعد ما بين فى الشق الاول ان الحكيم لا يستحسن ما يكون مخالفا للمصلحة كيف لا يمتنع عليه الامر به فان الحكيم لا يجوز عليه ان يامر بما يكون مخالفا للمصلحة ولا يستحسنه ثم ماذكره من جريان العادة غير مفيد له فانه لو سلم العلم بالعادة مع عدم الاطلاع على اديان جميع الانبياء فالاشكال انما هو من جهة جواز امره تعالى بالكفر ونحوه وحسنه لا من جهة الوقوع حتى يجيب بعدم جريان العادة، وبالضرورة ان تجويز مثله على الحكيم اخراج له عن الحكمة وهو كفر فظهر ان المصنف قد فلق الشعر بتدقيقه فجزاه الله تعالى عن الدين واهله افضل جزاء المحسنين وجعلنا من اعوانه على الحق انه اكرم المسؤلين .

قال المصنف اعلى الله درجته

(السابع) لو كان الحسن والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجىء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء لان النبى اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعوان يقول انما يجب علىّ النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق فانا لا أنظر حتى اعرف صدقك ولا أعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب على امتثال الامر فينقطع النبى ولا يبقى له جواب .

وقال الفضل

جواب هذا قدمر فى بحث النظر وحاصله انه لا يلزم الافحام لان المدعو ليس له ان يقول انما يجب على النظر فى معجزتك بعد ان اعرف انك صادق بل النظر واجب عليه بحسب نفس الامر و وجوب النظر لا يتوقف على معرفته له للزوم الدور كما سبق فلا يلزم الافحام .

واقول

قد سبق ان ارتفاع الافحام انما يكون بعلم المدعو بالوجوب لا بمجرد ثبوته واقعا كما ذكرناه موضحا فراجع.

قال المصنف طاب ثراه

(الثامن) لو كان الحسن والقبح شرعيين لم تجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور .

وقال الفضل

جواب هذا ايضا قدمر فيما سبق و ان توقف وجوب المعرفة على الايجاب ممنوع .

واقول

قدمر فساد جوابه بما لا يخفى على ذى معرفة فراجع .

قال المصنف قدس سره

(التاسع) الضرورة قاضية بالفرق بين من احسن الينا دائما ومن اساء الينا دائما وحسن مدح الاول وذم الثانى وقبح ذم الاول ومدح الثانى ومن شك فى ذلك فقد كابر مقتضى عقله .

وقال الفضل

هذا الحسن وهذا القبح ممالانزاع فيه بانهما عقليان لانهما يرجعان الى الملاءمة والمنافرة او الكمال والنقص ، على انه قديقال جازان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وبالجملة هومن اقامة الدليل فى غير محل النزاع والله تعالى اعلم، هذا جملة ما اورده من الدلائل على رأيه العاطل وقد وفقنا الله لاجوبتها كما يرتضيه اولو الآراء الصائبة .

ولنا فى هذا المبحث تحقيق نريدان نذكره فى هذا المقام ، فنقول اتفقت كلمة الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة على ان من افعال العباد مايشتمل على المصالح والمفاسد ومايشتمل على الصفات الكمالية والنقصانية وهذا ممالانزاع فيه وبقى النزاع فى ان الافعال التى تقتضى الثواب او العقاب هل فى ذواتها جهة محسنة صارت تلك الجهة سبب المدح والثواب او جهة مقبحة صارت سببا للذم والعقاب اولا، فمن نفى وجود هاتين الجهتين فى الفعل ماذا يريد من هذا النفى ان اراد عدم هاتين الجهتين فى ذوات الافعال فيرد عليه انك سلمت وجود الكمال والنقص و المصلحة والمفسدة فى الافعال وهذا عين التسليم بان الافعال فى ذواتها جهة الحسن و القبح لان المصلحة والكمال حسن و المفسدة والنقص قبح ، وان اراد نفى كون هاتين الجهتين مقتضيتان(؟) للمدح والثواب بلاحكم الشرع باحد هما لان تعيين الثواب والعقاب للشارع والمصالح والمفاسد التى يدركهما العقول لا يقتضى تعيين الثواب والعقاب بحسب العقل لان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد فى الافعال ومزج بعضها ببعض حتى يعرف الترجيح ويحكم بان هذا الفعل حسن لاشتماله على المصلحة او قبيح لاشتماله على المفسدة فهذا الحكم خارج عن طوق العقل فتعين تعينه للشرع ، فهذا كلام صالح صحيح لاينبغى ان يرده المعتزلى مثلا شرب الخمر كان مباحا فى بعض الشرايع فلو كان شربه حسنا فى ذاته بالحسن العقلى كيف صار حراما فى بعض الشرايع الاخر هل انقلب حسنه الذاتى قبحا وهذا ممالايجوز فبقى انه كان مشتملا على مصلحة ومفسدة كل واحد منهما بوجه والعقل كان عاجزا عن ادراك المصالح والمفاسد بالوجوه المختلفة فالشرع صار حاكماً بترجيح جهة المصلحة فى زمان و ترجيح جهة المفسدة فى زمان آخر فصار حلالا فى بعض الازمنة حراما فى البعض الاخر، فعلى الاشعرى

ان يوافق المعتزلى لاشتمال ذوات الافعال على جهة المصالح و المفاسد و هذا يدركه العقل ولايحتاج فى ادراكه الى الشرع وهذا فى الحقيقة هو الجهة المحسنة والمقبحة فى ذوات الافعال، وعلى المعتزلى ان يوافق الاشعرى ان هاتين الجهتين فى العقل لاتقتضى حكم الثواب و العقاب و المدح والذم باستقلال العقل لعجزه عن مزج جهات المصالح و المفاسد فى الافعال وقد سلم المعتزلى هذا فيما لايستقل العقل به فليسلم فى جميع الافعال فان العقل فى الواقع لايستقل فى شىء من الاشياء بادراك تعلق الثواب فاذن كان النزاع بين الفريقين مرتفعا، تحفظ بهذا التحقيق و بالله التوفيق .

واقول

قدعرفت فى اول المطلب ان الملاءمة والمنافرة جهتان تقتضيان الحب والبغض و الرضا والسخط لاالحسن و القبح العقليين فلامعنى لعدهما من معانى الحسن والقبح وعرفت ان كثيرا من صفات الكمال والنقص كالاحسان والاساءة افعال حقيقة و الحسن والقبح فيها لايناطان بلحاظ الوصفية فاذا اقر الخصم بحسن الاحسان و قبح الاساءة فقدتم المطلوب على انه لاريب بصحة مدح المحسن و ذم المسىء فيكون الاحسان حسنا والاساءة قبيحة بالمعنى الثالث الذى فيه النزاع فلا معنى لارجاعه الى احد المعنيين الاولين .

واماما ذكره فى العلاوة المأخوذة من شرح المواقف ففيه انه اذا اريد من العرف العام اتفاق آراء العقلاء على حسن شىء اوقبحه فهو الذى تذهب اليه العدلية ولكن لامعنى لتسميته بالعرف العام و لايتصور تحقق العرف العام من دون ان يكون هناك حسن وقبح عقليان فانه ليس امرا اصطلاحيا.

واماما بينه فى تحقيقه فهو رجوع الى قول العدلية بثبوت الحسن والقبح العقليين بسبب جهات محسنة اومقبحة ولانزاع لاهل العدل معهم الا بهذا كماسبق كماان ظاهره تسليم اقتضائهما للمدح والذم عقلا لكنه قال ان العقل عاجز عن ادراك اقسام المصالح و المفاسد وعاجز عن ادراك استحقاق الثواب والعقاب على الافعال من حيث هى وهو مسلم فى الجملة عند العدليين فانهم لايقولون ان جميع الافعال يدرك العقل حسنها اوقبحها،

بل منها ماهو علة للحكم بالحسن او القبح كالعدل والظلم و منها ماهو مقتض للحكم كالصدق او الكذب ومنها ماهو يختلف بالوجوه و الاعتبارات ، والعقل قد يعجز عن ادراك الوجوه .

واما تمثيله بشرب الخمر فغير صحيح عند الامامية لما اخبرهم به اهل البيت من ان الخمر لم يحل في شرع من الشرايع وأهل البيت ادرى بما فيه .

انه تعالى لا يفعل القبيح

قال المصنف أعلى الله مقامه

(المطلب الثالث) في ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ذهبت الامامية ومن وافقهم من المعتزلة الى انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب بل جميع افعاله حكمة وصواب ليس فيها ظلم و لا جور ولا عدوان ولا كذب ولا فاحشة ، لان الله تعالى غني عن القبيح عالم بقبح القبائح لانه عالم بكل المعلومات و عالم بغناه عنه ، و كل من كان كذلك فانه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك ، و من فعل القبيح مع الاوصاف الثلاثة استحق الذم واللوم ، وايضا الله تعالى قادر والقادر انما يفعل بواسطة الداعي والداعي اما داعي الحاجة او داعي الجهل او داعي الحكمة اما داعي الحاجة فقد يكون العالم بقبح القبيح محتاجا اليه فيصدر عنه ، واما داعي الحكمة فبان يكون الفعل حسنا فيفعله لدعوة الداعي اليه والتقدير ان الفعل قبيح فانتفت هذه الدواعي فيستحيل القبح منه تعالى ، وذهبت الاشاعرة كافة الى ان الله تعالى قد فعل القبائح باسرها من انواع الظلم و الشرك والجور والعدوان ورضي بها واحبها .

وقال الفضل

قد سبق ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ، واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله ، وهذا الخلاف فرع قاعدة التحسين و التقبيح اذ لا حاكم

بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل فمن جعله حاكما بالحسن و القبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها عليه ، ونحن قد ابطلنا حكمه و بينا ان الله تعالى هو الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه ولا استقباح منه ، هذا مذهب الاشاعرة وما نسبه هذا الرجل المفترى اليهم اخذه من قولهم ان الله خالق كل شيء فيلزم ان يكون خالقا للقبائح ولم يعلموا ان خلق القبيح ليس فعله اذ لا قبيح بالنسبة اليه بل بالنسبة الى المحل المباشر للفعل كما ذكرناه غير مرة ، وسنذكر تحقيقه فى مسئلة خلق الاعمال .

واقول

لا يخفى ان الاشاعرة لما زعموا ان الله تعالى خالق الاعمال جميعها حسنها وقبيحها لزمهم ما ذكره المصنف من القول بان الله تعالى فاعل للقبائح باسرها ، واجاب الفضل عنه بجوابين (الاول) انه لا يقبح من الله فعل القبيح اذ لا قبيح منه و لا استقباح بالنسبة اليه لان قبح الفعل مبنى على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين و الاشاعرة لا يقولون بها (الثانى) ان خلق القبيح غير فعله .

وهذان الجوابان مع تضمن اولهما الاقرار بفعل الله سبحانه للقبيح باطلان أما (الاول) فلما عرفت من حكم العقل بالحسن و القبح العقليين فى الافعال و قداقرّ الخصم به فى تحقيقه السابق ، واما (الثانى) فلان كون الخلق غير الفعل لا يتصور ان يكون مبنياً الا على اعتبار ان يكون الفعل قائما فى الفاعل وحالا فى ذاته بخلاف الخلق ، و هو باطل لان القتل فعل للقاتل وهو حال بالمقتول ، ولو سلمت المغايرة فخلق القبيح صفة نقص فى الخالق وهو من القبح العقلى المسلم عندهم على ما اسلفه الخصم (فان قلت) الخلق من افعاله تعالى لا صفاته (قلت) المراد بالصفة مطلق ما يفيد الكمال او النقص لمن ثبت له واتصف به كما يشهد به ارجاع الفضل لبعض الامثلة التى ألزمهم بها المصنف الى صفة النقص او الكمال وبهذا الاعتبار يوصف الله تعالى بالحكمة والغنى والرزق والاحياء ونحوها ، ولو سلم ان خلق القبيح ليس صفة نقص فى الخالق فلا شك انه مستلزم للنقص فى صفاته لانه يعود الى النقص فى القدرة او العلم او الحكمة ، ومن المضحك تعليله لكون الخلق غير الفعل بانه

لاقبح بالنسبة اليه ضرورة انه لايقتضى المغايرة بينهما و انما يقتضى ان لايكون صدور القبيح منه قبيحا، سواء سمى صدوره خلقاام فعلا، واماقوله ولاواجب عليه فقدعرفت انه مناف لمقتضى الحكمة والعدل ومخالف لنص الكتاب حيث قال تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة. وعلى الله قصد السبيل. وان علينا للهدى) كماعرفت بطلان نسبة القبح الى المحل الذى لااثر له اصلا و نفيه عن المؤثر الموجد فانه خلاف الضرورة.

قال المصنف قدس الله روحه

فلزمهم من ذلك محالات (منها) امتناع الجزم بصدق الانبياء لان مسيلمة الكذاب لافعل له بل القبيح الذى صدر عنه من الله تعالى عندهم فجاز ان يكون جميع الانبياء كذلك و انما نعلم صدقهم لوعلمنا انه تعالى لايصدر عنه القبيح فلا نعلم حينئذ نبوة نبينا (ص) ولانبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء البتة فاى عاقل يرضى لنفسه ان يقلد من لم يجزم بنبى من الانبياء وانه لافرق عنده بين نبوة محمد (ص) و بين نبوة مسيلمة الكذاب، فليحذر العاقل من اتباع اهل الاهواء والانقياد الى طاعتهم ليبلغهم مرادهم ويربح هو الخسران بالخلود بالعذاب ولاينفعه عذره غدايوم الحساب.

وقال الفضل

قدمر مرارا ان صدق الانبياء مجزوم به جزماماً خوذاً من المعجزة وعدم جريان عادة الله تعالى على اجراء المعجزة على يد الكذابين وانه يجرى مجرى المحال العادى فنحن نجزم ان مسيلمة كذاب لعدم المعجزة و نجزم ان الله تعالى لم يظهر المعجزة على يد الكاذب، ويفيدنا هذا الجزم العلم العادى فالفرق بينه وبين الانبياء ظاهر مستند بالعلم العادى لابالقبح العقلى الذى يدعيه، و ماذكره من الطامات والتنفير فهو الجرى على عادته فى المزخرفات والترهات.

واقول

لاشك ان النبوة ليست من المحسوسات الخارجية حتى تعلم بالحس الظاهرى ولاعلم لنا بالغيب حتى نعلم عادة الله فيها وانه لايخلق المعجزة الالصادق وهو تعالى عندهم لايقبح عليه شىء فكيف يمكن دعوى العادة باجراء المعجزة على يد الصادق دون الكاذب

وان كل ذى معجزة صادق دون غيره ، بل من الجائز ان يكون كل ذى معجزة كاذبا و من لامعجزة له صادقا فلا يصح الجزم بنبوة نبينا (ص) وغيره من الانبياء و لعل مسيلمة هو النبى دون نبينا وعلى الاسلام السلام.

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) انه يلزم تكذيب الله تعالى فى قوله (ان الله لايحب الفساد. ولايرضى لعباده الكفر . وما الله يريد ظلما للعباد . و ماربك بظلام للعبيد . ولايظلم ربك احداً وماكان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون . كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها. و اذا فعلوا فاحشة قالوا وجد ناعليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لايأمر بالفحشاء) ومن يعتقد اعتقادا يلزم منه تكذيب القرآن العزيز فقد اعتقد مايوجب الكفر و حصل الارتداد والخروج عن ملة الاسلام فليتعوذ الجاهل والعاقل من هذه المقالة المؤدية الى ابلغ انواع الضلالة وليحذر من حضور الموت عنده وهو على هذه العقيدة فلا تقبل توبته وليخش من الموت قبل تفطنه بخطأ نفسه فيطلب الرجعة فيقول رب ارجعونى لعلى اعمل صالحا فيماتركت ، فيقال له كلا.

وقال الفضل

قدمران كل مايقيم من الدلائل هو اقامة الدليل فى غير محل النزاع، فان الاشاعرة مذهبهم المصرح به فى سائر كتبهم انه تعالى لايفعل القبيح و لايرضى بالقبائح والارادة غير الرضا وماذكر من الآيات ليس حجة عليهم انما هى حجة على من جوز الظلم على الله والرضا بالكفر ، وهذا الرجل اصم اطروش لايسمع نداء المنادى وصور عند نفسه مذهبا وافترى انه مذهب الاشاعرة ويورد عليه الاعتراضات وليس احد من المسلمين قائلا بانه تعالى ظالم اوراض بالكفر تعالى الله عن ذلك ، و مايزعم انه يلزم الاشاعرة فهو باطل لان الخلق غير الفعل، و العجب انه لايخاف ان يلقى الله بهذه العقيدة الباطلة التى هو اثبات الشركاء لله تعالى فى الخلق مثل المجوس وذلك المذهب اردأ من مذهب المجوس بوجه لان المجوس لايثبتون الاشريكا واحدا يسمونه أهرمن وهؤلاء يثبتون شركاء لاتحصر ولاتحصى انهم اذاقيل لهم لااله الاالله يستكبرون .

واقول

قدسبق ان خلق الشيء بالاختيار يتوقف على الرضا به والحب له فيلزم بناء على انه سبحانه خالق القبائح والفساد والكفر أن تكذب الآيتان الاوليان كما يلزم بناء عليه ان تكذب الآيات النافية للظلم منه تعالى لانه اذا خلق ظلم الناس بعضهم لبعض كان هو الظالم للمظلوم حقيقة ، مضافا الى ان خلقه تعالى لسيئات العباد وتعذيبهم عليها ظلم لهم بالضرورة ويلزم ايضا ان تكذب الآية الاخيرة لانه اذا خلق الفحشاء لم يصح ان يتنزه عن الامر بها بل خلقه للفحشاء بقوله كونى بمنزلة امر الفاعل بها (فان قلت) لا ظلم منه تعالى لانه المالك المطلق وقد تصرف فى ملكه (قلت) تصرف المالك بملكه ذى الحياة والشعور بالاضرار به بلا سبب ظلم له بالضرورة ، ويدل عليه قوله تعالى (وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه صريح بان اهلاك القرى مع اصلاح اهلها ظلم ، والحال انه من التصرف فى الملك ، ومما ذكرنا يعلم ان مازعمه الخصم من انهم ينفون الظلم و الرضا بالكفر والقبائح عن الله تعالى باطل ، ولا يتوقف اثبات الرضا له تعالى بالقبائح على ان يكون بمعنى الارادة وليس هو من قولنا ولا قول احد وانما نقول بتوقف الفعل الاختيارى على ارادته وهى موقوفة على الرضا به فيتوقف الفعل على الرضا به .

ومازعمه من ان الخلق غير الفعل قد سبق بطلانه على ان الخلق للشيء يتوقف على الرضا به بالضرورة ويستلزم اثبات الظلم لله تعالى وان لم يسم الخلق فعلا ، ولا لوم على المصنف فى عدم التفاته الى مثل تلك الاجوبة الفارغة عن المعنى المبنية على مجرد الاصطلاح او على امور ضرورية الفساد .

واما ما نسبه الينا من اثبات الشركاء لله سبحانه فى الخلق فقد سبق ما فيه وان ايجادنا لافعالنا انما هو من آثار قدرته لان قدرتنا وتأثيرنا من مظاهر قدرته و دلائل لطف صنعه وحكمته فنحن لم نستغن عنه فى حال ولم نفعل بقوة مناو استقلال واى مناسبة لهذا بالشركة فى الخلق المنصرف الى كونه فى عرضه تعالى و بقول المجوس بآلهين مستقلين ، بل قول الاشاعرة اشبه بقول اكثر المجوس لانهم معايثبتون القدماء و يزيد الاشاعرة على بعض المجوس باثباتهم حاجة الله تعالى فى خلقه الى غيره وهو صفاته ، و البعض من المجوس كما قيل يقرون بالله تعالى ويجعلونه خالق الخير بلا حاجة منه سبحانه الى غيره .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) انه يلزم عدم الوثوق بوعده ووعيده لانه لو جاز منه فعل القبيح لجاز منه الكذب وحينئذ ينتفى الجزم بوقوع ما اخبر بوقوعه من الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ولا يبقى للعبد جزم بصدقه بل ولا ظن به لانه اما وقع منه انواع الكذب والشرور فى العالم كيف يحكم العقل بصدقه فى الوعد والوعيد وتنتفى حينئذ فائدة التكليف وهو الحذر من من العقاب والطمع فى الثواب ومن يجوز لنفسه ان يقلد من يعتقد جواز الكذب على الله تعالى وانه لا جزم بالبعث والنشور ولا بالحساب ولا بالثواب ولا بالعقاب ، وهل هذا الا خروج عن الملة الاسلامية فليحذر الجاهل من تقليد هؤلاء ولا يغتر بانى ما عرفت مذهبهم فهذا عين مذهبهم وصريح مقالتهم نعوذ بالله منها ومن امثالها .

و(منها) انه يستلزم نسبة المطيع الى السفه والحمق ونسبة العاصى الى الحكمة والكياسة والعمل بمقتضى العقل ، بل كلما ازداد المطيع فى طاعته وزهده ورفضه للامور الدنيوية والاقبال على الله تعالى بالكلية والانقياد الى امتثال اوامره واجتناب مناهيه نسب الى زيادة الجهل والحمق والسفه ، وكلما ازداد العاصى فى عصيانه ولج فى غيه و طغيانه واسرف فى ارتكاب الملاهى المحرمة واستعمال الملاذ المزجور عنها بالشرع نسب الى العقل والاخذ بالحزم لان الافعال القبيحة اذا كانت مستندة اليه تعالى جاز ان يعاقب المطيع ويثيب العاصى فيتعجل المطيع بالتعب ولا تفيده طاعته الا الخسران حيث جاز ان يعاقبه على امتثال امره ويحصل فى الاخرة بالعذاب الاليم السرمد والعقاب المؤبد وجاز ان يثيب العاصى فيحصل بالربح فى الدارين ويتخلص من المشقة فى المنزلتين .

و (منها) انه تعالى كلف المحال لان الاثار كلها مستندة اليه تعالى ولا تأثير لقدرة العبد البتة فجميع الافعال غير مقدورة للعبد وقد كلف ببعضها فيكون قد كلف مالا يطاق ، وجوزوا بهذا الاعتبار وباعتبار وقوع القبيح منه تعالى ان يكلف الله تعالى العبد ان يخلق مثله تعالى ومثل نفسه وان يعيد الموتى فى الدنيا كآدم ونوح وغيرهما و ان يبلع جبل ابى قبيس دفعة و يشرب ماء دجلة فى جرعة وانه متى لم يفعل ذلك عذبه بانواع العذاب ، فلينظر لعاقل فى نفسه هل يجوز له ان ينسب ربه تعالى وتقدس الى مثل هذه التكاليف الممتنعة

وهل ينسب ظالم منا الى مثل هذا الظلم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

و (منها) انه يلزم منه عدم العلم بنبوة احد من الانبياء ع لان دليل النبوة هو ان الله تعالى فعل المعجزة عقيب الدعوة لاجل التصديق وكل من صدقه الله تعالى فهو صادق فاذا صدر القبيح منه لم يتم الدليل اما الصغرى فجاز ان يخلق المعجزة للاغواء و الاضلال و اما الكبرى فلجواز ان يصدق المبطل فى دعواه .

و (منها) ان القبائح لو صدرت عنه تعالى لوجبت الاستعاذة لانه حينئذ اضر من ابليس لعنه الله تعالى وكان الواجب على قولهم ان يقول المتعوذ اعوذ بالشيطان الرجيم من الله تعالى، وهل يرضى العاقل لنفسه المصير الى مقالة تؤدى الى التعوذ من ارحم الراحمين واكرم الاكرمين وتخليص ابليس من اللعن والبعد والطرد نعوذ بالله من اعتقاد المبطلين والدخول فى زمرة الضالين ولنقتصر فى هذا المختصر على هذا القدر .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق مذهب الاشاعرة فى عدم صدور القبيح من الله تعالى وان اجماع الملليين منعقد على انه تعالى لا يفعل القبيح فكل ما اقامه من الدلائل قد ذكرنا انه اقامة الدليل فى غير محل النزاع فان المدعى شىء واحد وهم يسندونه بالقبح العقلى والاشاعرة يسندونه الى انه لا قبيح منه ولا واجب عليه ثم ان المعتزلة لو ارادوا من نسبة فعل القبيح اليه تعالى انه يخلق القبائح من افعال العباد على راى الاشاعرة فهذا شىء يلزمهم لان القبائح من الاشياء كما تكون فى الاعراض كالافعال تكون فى الجواهر والذوات فالخنزير قبيح والعقرب والحية و الحشرات قبائح وهم متفقون ان الله يخلقهم فكل ما يلزم الاشاعرة يلزمهم فى خلق القبائح الجوهرية وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شىء لم يلزم من كلامهم ولا هو معتقدهم كما صرحنا به مرارا .

واقول

قد سبق ان قول الاشاعرة بعدم صدور القبيح منه سبحانه ليس بمعنى انه لا يوجد القبائح بل بمعنى انه لا يقبح منه القبيح و ان صدر منه كالزنا و القيادة والكفر ونحوها ، وحينئذ فيرد عليهم كل ما ذكره المصنف اذ ليس الاشكال ناشئا من تسمية ما يصدر عنه من القبيح قبيحا بل من جهة القول بصدوره عنه وايجاده له فيكون استنادهم فى دفع المحالات

الى انه لاقبيح منه تقريراً للزومها بعبارة ظاهرها مليح وباطنها قبيح .

واما قوله (وان ارادوا انه يفعل القبائح فان هذا شيء لم يلزم من كلامهم !) الى آخره ففيه مامر من ان فعل القبيح وخلقه بمعنى واحد وتعدد الالفاظ لاأثر له ، فان الاشكال ناشيء من قولهم بايجاد الله سبحانه للقبائح ولاتسميته خلقا لافعلا على انه لاوجه لامتناعهم من نسبة الفعل اليه تعالى بعد انكارهم للحسن والقبح العقليين فى الافعال .

واما قوله (فهذا شيء يلزمهم) فمردود بان الخنزير والحشرات ليست قبائح حقيقة لما فيها من المصالح الكثيرة بخلاف قبائح الاعمال فانها شرور ومفاسد فى الكون نعم لما كان الخنزير والحشرات مؤذية اولا تلائم الطباع سميت شرورا وقبائح عند من تخفى عليه وجه الحكمة فى خلقها والمصالح الثابتة فيها والا فالله اجل من ان يخلق القبيح تبارك الله احسن الخالقين .

انه تعالى يفعل لغرض و حكمة

قال المصنف رفع الله درجته

(**المطلب الرابع**) فى ان الله تعالى يفعل لغرض وحكمة ، قالت الامامية ان الله تعالى انما يفعل لغرض وحكمة وفائدة و مصلحة ترجع الى المكلفين و نفع يصل اليهم وقالت الاشاعرة انه لايجوز ان يفعل شيئا لغرض ولا لمصلحة ترجع الى العباد ولالغاية من الغايات ولزمهم من ذلك محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا فى فعله فان العابث ليس الا الذى يفعل لالغرض وحكمة بل مجانا والله تعالى يقول (وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ربنا ماخلقت هذا باطلا) والفعل الذى لالغرض للفاعل فيه باطل ولعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

قد سبق ان الاشاعرة ذهبوا الى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض و قالوا لايجوز تعليل افعاله بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جماهير الحكماء وطوائف الالهيين وذهبت المعتزلة ومن تابعهم من الامامية الى وجوب تعليلها ، و من

دلائل الاشاعرة انه لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يستوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وأليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده ناقصا بدونه، هذا هو الدليل، وذكر هذا الرجل انه يلزم من هذا المذهب محالات (منها) ان يكون الله تعالى لاعبا عابثا، والجواب الحقيقى ان العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضه ولا عللا غائية لافعاله تعالى حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لافعاله و اثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله تعالى عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة

واقول

لم ينف الحكماء كلى الغرض وانما نفوا الغرض الذى به الاستكمال كما يدل عليه كلمات بعضهم وهذا الدليل الذى ذكره الخصم واخذه اتباعهم من ظواهر كلماتهم، وقد اجاب الامامية عن هذا الدليل بما قاله نصير الدين ره فى التجريد (ولا يلزم عوده اليه) يعنى ان الغرض لا يلزم عوده الى الله تعالى بل يجوز ان يعود الى مصلحة العبد ونظام الموجودات بما تقتضية الحكمة واشار اليه المصنف بقوله انما يفعل لغرض و حكمة و فائدة ومصلحة ترجع الى المكلفين فقولهم فى هذا الدليل (لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه) ظاهر البطلان فان الحكيم المحسن لا يحتاج فى داعيه للفعل الى اكثر من حصول المصلحة لعبده او احتياج النظام اليه فيكون الغرض كمالا للفعل ودليلا على كمال ذات الفاعل لانه يشهد بحكمته واحسانه ولو فعل لا لغرض لكان ناقصا عابثا، وقد قسم الاشاعرة قسمة غير عادلة حيث اكتفوا لانفسهم فى مقام افعاله تعالى بمجرد الارادة بلا غرض اصلا ولم يكتفوا منا بالغرض العائد الى العبد او النظام و قالوا ان الاكتفاء به خلاف الضرورة كما سمعته

فى دليلهم، وماقيل ان الغرض علة لعلية العلة الفاعلية فلو كان لفعله تعالى غرض لاحتاج فى عليته اليه والمحتاج الى الغير مستكمل به، ففيه ان هذا الاحتياج ليس من استكمال الذات فى شىء بل هو من باب شرط الفعل او شرط كماله نظير احتياجه فى عليته للكائنات الى امكانها واحتياجه فى كونه رازقا الى وجود من يرزقه وفى تعلق علمه الى ثبوت المعلومات ، على ان الاشاعرة قائلون باحتياجه فى افعاله تعالى الى صفاته الزائدة على ذاته و انه مستكمل بها فما بالهم يستبشعون من استكماله تعالى بالغرض لو فرض به استكمال لذاته ،

(فان قلت) نرى بعض الاشياء بلاغرض ولا مصلحة كاماتة الانبياء و ابقاء ابليس وتخليد الكفار بالنار (قلت) لاريب ان موت الانبياء مصلحة لهم لخلاصهم من مكاره الدنيا ووصولهم الى الدرجات العليا وهو غرض راجح لهم كما ان بقاء ابليس مصلحة للمؤمنين بمجاهدتهم له الموجبة لفوزهم بالاجر، مع ان به تمييز الخبيث من الطيب وتمحيص الناس فينال كل امرىء استحقاقه قال تعالى (آلم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا و هم لايفتنون) كما ان بقاء ابليس مصلحة له بطول تمكينه من التوبة الخالصة المخلصة له من غضب الله وعقابه ولاينا فيه اخباره سبحانه بانه يدخل النار لامكان كونه مشروطا بعدم التوبة، واما تخليد اهل النار فمع انه فرع حكمة الوعيد مشتمل على مصلحة للمؤمنين لكونه زيادة فى نعيمهم وسرورهم بخلاصهم من مثله وتشفيهم من اعدائهم قال تعالى (فاليوم الذين آمنوا من الذين كفروا يضحكون) .

هذا ونقل عن شيخهم الاشعرى دليل آخر مضحك كما حكاه السيد السعيد مع رده عن السيد معين الدين اللائجى الشافعى فى رسالته التى الفها لتحقيق مسئلة الكلام قال (اعلم انه رضى الله عنه قد يرعوى الى عقيدة جديدة بمجرد اقتباس قياس لااساس له مع انه مناف لصرائح القرآن وصحاح الاحاديث مثل ان افعال الله تعالى غير معللة بغرض ، ودليله كما صرح به فى كتبه انه يلزم تأثر الرب عن شعوره بخلقه ، وانت تعلم انه لايشك ذوفكرة ان علمه تعالى بالممكنات والغايات المترتبة عليها صفة ذاتية وفعله موقوف على صفة ذاتية وكم من الصفات الذاتية موقوفة على صفة مثلها، وتعالى جدربنا عن ان يحصل له بواسطة شعوره بغاية شوق وانفعال فى ذاته الاقدس كما فى الحيوانات) والاولى فى رده

ان يقال انه ان اراد بتأثره تعالى حصول الانفعال له فهو غير لازم من القول بالغرض وان اراد به ان الغرض يكون داعياله الى الفعل فهو المطلوب ولاباس به اصلا .

ثم انه لامناص للاشاعرة عن القول بالغرض لانهم قالوا بحجية القياس وهو لايتم الااذا كانت التكاليف التي هي من افعاله تعالى معللة بالاغراض اما لكون العلة في القياس غرضا كما في اكثر المقامات اولاستلزامها للغرض بلحاظ ان سببية الشيء بان يكلف سبحانه اختيارا تستدعي وجود غرض له ملازم لتلك العلة، والافكيف صارت علة لفعل الله وهو التكليف على ان الالتزام بثبوت علة لفعل من افعاله تعالى وان لم تكن علة غائية يستلزم القول بصحة الاغراض لان النقض المفروض ياتي ايضا من تلك العلة لانها تستدعي حاجته في فعله اليها فلابد من القول بان الحاجة الى العلة لاتستوجب النقص سواء كانت العلة الغائية ام لا

واما ماذكره في الجواب عن العبث فهو عين مافي شرح المواقف ، وفيه ان الفعل اذا تجرد عن الغرض كان عبثا ولعبا وان اشتمل في نفسه على مصلحة، ضرورة ان من استاجر اجيرا على فعل فيه مصلحة ولكن لم يستأجر لغرض المصلحة، بل مجانا وبلاغاية له ولا بغيره عد عابثا لاعبا. على ان قوله (افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح) الخ ان اراد به ان ذلك امر لازم فهو لايتم على قولهم لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء وان اراد انه امر اتفاقي فكيف يتنزه الله سبحانه عن اللعب اي الخلق بلامصلحة ويراه عيبا عليه والحال انه يجوز عليه ان يخلق مالامصلحة فيه

قال المصنف رحمه الله تعالى

و (منها) انه يلزم ان لايكون الله سبحانه محسنا الى العباد ولا منعما عليهم ولا راحما لهم ولا كريما في حق عباده ولا جوادا وكل هذا ينافي نصوص الكتاب العزيز والمتواتر من الاخبار النبوية واجماع الخلق كلهم من المسلمين وغيرهم، فانهم لاخلاف بينهم في وصف الله تعالى بهذه الصفات على سبيل الحقيقة الاعلى سبيل المجاز، وبيان لزوم ذلك ان الاحسان انما يصدق لو فعل المحسن نفعا لغرض الاحسان الى المنتفع فانه لو فعله لغير ذلك لم يكن محسنا ولهذا لايوصف مطعم الدابة لتسمن حتى يذبحها بالاحسان في حقها ولا بالانعام عليها ولا بالرحمة لان التعطف والشفقة انما يثبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه

لالغرض آخر يرجع اليه وانما يكون كريما وجواداً لو نفع الغير للاحسان وبقصده ولو صدر منه النفع لالغرض لم يكن كريما ولاجوادا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز ان ينسب ربه عز وجل الى العبث فى افعاله و انه ليس بجواد ولا محسن ولا راحم ولا كريم نعوذ بالله من مزال الاقدام والا نقياد الى مثل هذه الاوهام .

وقال الفضل

جوابه منع اللازمة لان خلو الفعل عن الغرض لايستدعى كون الفاعل غير محسن ولاراحم ولامنعم فان معنى الغرض مايكون باعثا للفاعل على الفعل ويمكن صدور الاحسان والرحمة والانعام من الفاعل من غير باعث له بل للافاضة الذاتية التى تلزم ذات الفاعل نعم لو كان خاليا من المصلحة و الغاية لكان ذلك الفعل عبثا وقد بينا ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والغايات والمصالح فلايكون افعاله عبثا واما قوله ان التعطف والشفقه انما يثبتان مع قصد الاحسان الى الغير لاجل نفعه فان اراد بالقصد الغرض والعلة الغائية فممنوع وان اراد الاختيار وارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه بالتعيين فذلك فى حقه تعالى ثابت وهذا لايتوقف على وجود الغرض والعلة الغائية .

واقول

منع الملازمة مكابرة ظاهرة ضرورة ان الفعل لالغاية وغرض عبث والعبث لايكون احسانا وانعاما وكرما بل مع قطع النظر عن العبث لايكون الفعل بنفسه احسانا بلاقصد الاحسان والا لكان كذلك وان صدر لغاية اخرى كما فى مثال المصنف بمطعم الدابة وهو خلاف الضرورة .... قال الشاعر

لاتمدحن ابن عباد وان هطلت كفاه بالجود سحا يخجل الديما

فانها خطرات من و سا وسه يعطى ويمنع لا بخلا ولا كرما

فانه جعل عطاءه الوافر لالغاية الاحسان والفضل ليس من الكرم وان اساء واجحف فى حق ابن عباد، واما ذكره فى الشق الثانى فهو عين القول بالغرض لان ارادة ايصال الاحسان الى المحسن اليه عبارة عن قصد الداعى والداعى هو الغرض .

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) انه يلزم ان تكون جميع المنافع التى جعلها الله تعالى منوطة بالاشياء غير مقصودة ولا مطلوبة لله تعالى بل وضعها وخلقها عبثا، فلا يكون خلق العين للابصار ولا خلق الاذن للسماع ولا اللسان للنطق ولا اليد للبطش ولا الرجل للمشى وكذا جميع الاعضاء التى فى الانسان وغيره من الحيوانات، ولا خلق الحرارة فى النار للاحراق ولا الماء للتبريد ولا خلق الشمس والقمر والنجوم للاضاءة ومعرفة الليل والنهار للحساب، وكل هذا مبطل للاغراض والحكم والمصالح ويبطل علم الطب بالكلية فانه لم يخلق الادوية للاصلاح ويبطل علم الهيئة وغيرها، ويلزم العبث فى ذلك كله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

اذا قلنا ان افعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم و مصالح لا تحصى هى راجعة الى مخلوقاته لا يلزم ان تكون منافع الاشياء غير مقصودة لله تعالى بل هو الحكيم خلق الاشياء ورتب عليها المصالح وقبل خلق الاشياء قدرها ودبرها، ولكن ليست افعاله محتاجة الى علة غائية كافعالنا فانا لو فقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى وليس هو تعالى كذلك للزوم النقص والاحتياج بل الاثار والمصالح تترتب على افعاله من غير نقص الاحتياج الى العلة الغائية الباعثة للفاعل ولولاها لم يتصور الفعل الاختيارى من الفاعل هذا هو المطلوب من كلام الاشاعرة لا نفى منافع الاشياء وانها لم تكن معلومة لله تعالى وقت خلق الاشياء مثلا اقتضت حكمة خلق العالم ان يخلق الشمس مضيئة وفى اضاءتها منافع للعباد فالله تعالى قبل ان يخلق الشمس كان يعلم هذه المنافع المترتبة عليها الخلقها او ترتب المنافع عليها من غير احتياج الى حالة باعثة الى هذا الخلق فلا يلزم ان لا تكون المنافع مقصودة بل هى مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة والغاية المترتبة عليها لا بمعنى الغرض الموجب لاثبات النقص له.

واقول

قوله (رتب عليها المصالح) ان اراد به انه رتبها بما هى مصالح لها مقصودة من خلقها فهو معنى كونها غرضا منها، وان اراد به انه رتبها بما هى مقصودة بانفسها لا بما هى

غرض لم يخرج فعل الاشياء عن العبث ، ومنه يعلم مافى قوله باخر كلامه (بل هى مقصودة بمعنى ملاحظة المصلحة) فانه ان اراد بقصد المنافع وملاحظتها مطلوبيتها منها فهو المطلوب وان اراد به مجرد ملاحظتها لانفسها فلاتكون مخرجة للاشياء عن العبث ، ولايخفى ان قوله (قبل خلق الاشياء دبرها) خطأ لان التدبير انما هو حين الخلق و مادام البقاء لاقبل الخلق ولا يصح ان يريد به التروى فانه سبحانه غنى عن التروى اذا اراد شيئا قال له كن فيكون .

واما قوله (فانا لوفقدنا العلة الغائية لم نقدر على الفعل الاختيارى) فخطا آخر لان اللازم من فقدها انما هو العبث لاعدم القدرة فلو زعم ان الترجيح بلامرجح محال كالترجح بلامرجح فهو جار فى حق الله تعالى لان المانع العقلى واحد على ان الامتناع والمحالية بالغير لاينا فى القدرة على نفس الفعل، ولو اكتفى بالنسبة الى الله سبحانه بمجرد رجحان الفعل فى نفسه لاشتماله على المصلحة جاء مثله بالنسبة الى الانسان بلافرق، ثم لايخفى ان قياس الغائب على الشاهد الذى استند اليه سابقا يقتضى العلة الغائية لافعاله تعالى وماذكره من لزوم نقص الاحتياج قدعرفت وهنه وهو اشبه بحديث خرافة .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و(منها) انه يلزم منه الطامة العظمى والداهية الكبرى وهو ابطال النبوات باسرها وعدم الجزم بصدق واحد منهم بل يحصل الجزم بكذبهم لان النبوة انما تتم بمقدمتين (احداهما) ان الله تعالى خلق المعجزة على يدمدعى النبوة لاجل التصديق و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ،

ومع عدم القول باحداهما لايتم دليل النبوة فانه تعالى لوخلق المعجزة لالغرض التصديق لم يدل على صدق المدعى اذلافرق بين النبى وغيره فان خلق المعجزة لولم يكن لاجل التصديق لكان لكل احدان يدعى النبوة ويقول ان الله صدقنى لانه خلق هذه المعجزة ويكون نسبة النبى وغيره الى هذه المعجزة على السواء ، ولانه لوخلقها لالاجل التصديق لزم الاغراء بالجهل لانها دالة عليه ، فان فى الشاهد لوادعى شخص انه رسول السلطان وقال للسلطان ان كنت صادقا فى دعوى رسالتك فخالف عادتك واخلع خاتمك ففعل السلطان

ذلك ثم تكرر هذا القول من مدعى رسالة السلطان وتكرر من السلطان هذا الفعل عقيب الدعوى فان الحاضرين باجمعهم يجزمون بانه رسول ذلك السلطان ، كذا هنا اذا ادعى النبى الرسالة وقال ان الله تعالى يصدقنى بان يفعل فعلا لا يقدر الناس عليه مقارنا لدعواى وتكرر هذا الفعل من الله تعالى عقيب تكرر الدعوى فان كل عاقل يجزم بصدقه فلو لم يخلقه لاجل التصديق لكان الله تعالى مغريا بالجهل وهو قبيح لا يصدر عنه وكان مدعى النبوة كاذبا حيث قال ان الله تعالى خلق المعجزة على يدى لاجل تصديقى فاذا استحال عندهم ان يفعل لغرض فكيف يجوز للنبى هذه الدعوى .

والمقدمه الثانية وهى ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق ممنوعة عندهم ايضا لانه يخلق الاضلال والشرور وانواع الفساد والشرك والمعاصى الصادرة من بنى آدم ع فكيف يمتنع عليه تصديق الكاذب فتبطل المقدمة الثانية .

هذا نص مذهبهم وصريح معتقدهم نعوذ بالله من عقيدة أدت الى ابطال النبوات وتكذيب الرسل والتسوية بينهم وبين مسيلمة حيث كذب فى ادعاء الرسالة فلينظر العاقل المنصف ويخف ربه ويخش من اليم عقابه ويعرض على عقله هل بلغ كفر الكافر الى هذه المقالات الردية والاعتقادات الفاسدة وهل هؤلاء اعذر فى مقالاتهم ام اليهود والنصارى الذين حكموا بنبوة الانبياء المتقدمين عليهم السلام وحكم عليهم جميع الناس بالكفر حيث انكروا نبوة محمدص ، وهؤلاء قد لزمهم انكار جميع الانبياء فهم شر من اولئك، ولهذا قال الصادق ع حيث عدهم وذكر اليهود والنصارى (انهم شر الثلاثة) ولا يعذر المقلد نفسه فان فساد هذا القول معلوم لكل احد وهم معترفون بفساده ايضا .

وقال الفضل

حاصل ماينعقد فى هذا الاستدلال من هذا الكلام ان الله تعالى لو لم يخلق المعجزة لغرض تصديق الانبياء لم يثبت النبوة فعلم ان بعض افعاله تعالى معللة بالاغراض، والجواب انه ان اراد بهذا الغرض العلة الغائية الباعثة للفاعل المختار على فعله الاختيارى فهو ممنوع وان اراد ان الله تعالى يفيض المعجزة بالقصد والاختيار وغايته وفائدته تصديق النبى من غير ان يكون تصديق النبى باعثا على افاضة المعجزة فهذا مسلم ويحصل تصديق الانبياء

من غير اثبات الغرض وهذا مذهب الاشاعرة كماقدمنا ، ثم ان هذا الرجل يفترى عليهم المدعيات المخترعة من عند نفسه من غير تفهم لكلامهم وتأمل فى غرضهم فانهم يعنون بنفى الغرض نقص الاحتياج من الله تعالى ووافقهم فى ذلك جميع الحكماء الالهيين فان كان هذا المدعى صادقا فكيف يكفرهم ويرجح عليهم اليهود والنصارى وان كان باطلا فيكون غلطا منهم فى عقيدة بعثهم على اختيارها تنزيه الله تعالى من الاغراض و النقص والاحتياج فكيف يجوز ترجيح اليهود و النصارى عليهم ، ومع ذلك افترى على الصادق كذبا فى حقهم وان كان قد قال الصادق هذا الكلام فيجب حمله على طائفة اخرى غير الاشاعرة كيف و الشيخ الاشعرى الذى هو مؤسس هذه المقالة تولد بعد سنين كثيرة من ازمان الصادق و الاشاعرة كانوا بعده فكيف ذكر الصادق فيهم هذه المقالة فعلم ان الرجل مفترى كوادن كذاب مثل كوادن حلة وبغداد لا افلح من رجل سوء .

واقول

حاصل مذهبهم كما ذكر انه تعالى يخلق المعجزة لا لغاية لكنها بنفسها تفيد التصديق بالنبوة ، وفيه ان افادتها له ليست ذاتية اذ ليست هى الا كسائر خوارق العادة التى ربما تقع فى الكون ولا يوجب نفس وجودها تصديق احد فى دعواه ، فمن اين تفيد المعجزة التصديق بالنبوة وهو لم يكن غرضا منها ومجرد مقارنتها لدعوى النبوة لا يجعل التصديق بها فائدة لها بعد ان كان اصل وجودها ومقارنتها بلا غرض كما لو قارنت دعوى اخرى لآخر وحينئذ فلا يكون مدعى النبوة اولى بدعواها من غيره وان ظهرت المعجزة على يده لان خلقها كان مجانا و بلا قصد تصديقه فكيف تقتضى نبوته خاصة ، ثم لو سلم كون التصديق فائدة للمعجزة فهو غير نافع لما ذكره المصنف ره من لزوم كذب مدعى النبوة بقوله ان الله يخلق المعجزة لتصديقى وغير دافع للاغراء بالجهل من حيث افادة المعجزة ان الله تعالى خلقها لتصديقه وان لم يكن هناك اغراء بالجهل من حيث اصل دعواه النبوة لفرض كونه نبيا .

ثم انه لم يتعرض للجواب عن ايراد المصنف ره على المقدمة الثانية اكتفاء بما اسلفه من دعوى العادة التى عرفت انه لا معنى لها.

و اماقوله (وان كان باطلا فيكون غلطافي عقيدة) ففيه انهم لم يستو جبوا ذلك لمجرد الغلط بل للاصرار عليه عناداً للحق و جرأة على الله تعالى بعد البيان بصريح الكتاب العزيز و السنة الواضحة وحكم العقل الضرورى ، ولود عاهم الى ذلك تنزيه الله تعالى عن الحاجة والنقص لماجعلوه محتاجافي كل آثاره الى غيره وموصفاته الزائدة على ذاته بزعمهم وكيف يكون ذلك تنزيها وقداوضح لهم الامامية انه ليس من الاحتياج والنقص في شيء بل الغرض كمال للتاثير وشاهد بكمال المؤثر ، ومن المضحك وعظه في المقام وانكاره على المصنف رة في ترجيح اليهود النصارى على الاشاعره والحال انه قدجاء باكبر منه قريبا حيث جعل مذهب العدلية اردأ من مذهب المجوس .

و اما مازعمه من ان تاخر زمن الاشعرى والاشاعرة عن الصادق عليه السلام مناف لارادته لهم ففيه انه اذا جاز لرسول الله صلى الله عليه واله ارادتهم او المعتزلة على الخلاف بينهم من قوله ص (القدرية مجوس هذه الامة) فليجز للصادق ع ارادتهم لان علمه من علم جده واصل اليه من باب مدينة علمه وهو احد اوصيائه الطاهرين ، و يحتمل ان يريد الصادق عليه السلام مطلق الناصبة و المجبرة فيدخل فيهم الاشاعرة و ان كانت بدعتهم بعده .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم مخالفة الكتاب العزيز لان الله تعالى قدنص نصا صريحا في عدة مواضع من القرآن انه يفعل لغرض وغاية لاعبثا و لعبا، قال تعالى (وماخلقنا السموات والارض و مابينهما لاعبين) وقال تعالى (افحسبتم انما خلقناكم عبثا) وقال تعالى (وماخلقت الجن والانس الاليعبدون) وهذا الكلام نص صريح في التعليل بالغرض والغاية ، و قال تعالى (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم و بصدهم عن سبيل الله) وقال تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل على لسان داود و عيسى بن مريم ذلك بما عصوا و كانوا يعتدون) وقال تعالى (ولنبلواخباركم) والآيات الدالة على الغرض و الغاية في افعال الله اكثر من ان تحصى فليتق الله المقلد في نفسه ويخش عقاب ربه وينظر فيمن يقلده هل يستحق التقليد اولا ، ولينظر الى ماقال ولاينظر الى من قال وليستعد لجواب رب العالمين

حيث قال (اولم نعمركم مايتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير) فهذا كلام الله على لسان النذير وهاتيك الادلة العقلية المستندة الى العقل الذى جعله الله حجة على بريته ، وليدخل فى زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (فبشر عبادى الذى يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هداهم الله و اولئك هم اولو الالباب) ولايدخل نفسه فى زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (قالوا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا ليكونا من الاسفلين) ولايعذر بقصر العمر فهو طويل على الفكر لوضوح الادلة وظهورها ولايعدم المرشدين فالرسل متواترة والائمة متتابعة والعلماء متظافرة .

و قال الفضل

قد ذكر نا فيما سبق ان ماورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية و المنفعة دون الغرض والعلة فقوله تعالى (و ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) فالمراد ان غاية خلق الجن والانس والحكمة والمصلحة فيه كانت هى العبادة لان العبادة كانت باعثاله على الفعل كما فى ارباب الارادة الناقصة الحادثة و كذا غيره من نصوص الايات فانها محمولة على الغاية والحكمة لاعلى الغرض.

و اقول

لايخفى ان حمل الايات على مجرد المنفعة و الفائدة من دون ان تكون غرضا وعلة غائية مستبعد جدا ، بل هو ممتنع فى اكثرها كالاية الاولى فانها دالة على ان خلق السموات والارض بمافيها من المنافع والفوائد صالح لان يقع على نوعين لعب وغير لعب ولاوجه الاقصد الغاية و عدم قصدها والا فلا يصح تنويع مافيه الفائدة الى نوعين لعب لافائدة فيه وغير لعب فيه الفائدة وكقوله تعالى (و ماخلقت الجن والانس الا ليعبدون) فانه لايمكن حمله على المنفعة والفائدة لان المعنى حينئذ يكون ماخلقت كل فرد من الجن والانس الا وفائدته ومنفعته العبادة وهو كذب اذ ليس كل فرد منهم عابدا بخلاف ما اذا قصد الغرض فانه لايلزم حصوله و ليس المقصود جنس الجن والانس حتى لايلزم الكذب على تقدير ارادة الفائدة لانه نسب العبادة الى ضمير الجمع الدال على الثبوت لكل فرد ، على انه لو قصد الجنس يكون اكثر الافراد بلافائدة لدلالة الآية على انحصار

فائدة خلق الجنس الحاصل فى خلق افراده بالعبادة وحينئذ فيعود محذور الكذب.

وكقوله تعالى (فبظلم من الذين هادوا) الآية فانه لامعنى لجعل ظلمهم وصدهم عن سبيل الله منفعة وحكمة لتحريم الطيبات وانما هما سبب وداع للتحريم.

وكقوله تعالى (لعن الذين كفروا من بنى اسرائيل) الاية فانه لامعنى لجعل عصيانهم منفعة وفائدة للعنهم وانما هو سبب وداع له (فان قلت) كما لم يكن الظلم والصد والعصيان منافع لاتكون اغراضا (قلت) نعم ولكن التعليل يستلزم الغرض اذلا يمكن سببية شىء لان يفعل سبحانه باختياره وهو لاغرض له كما سبق ولو سلم مسلم فالآيتان لما دلتا على تعليل افعاله تعالى صح اثبات الغرض له الذى هو ايضا علة باعثة على الفعل لان النقص على زعمهم يأتى ايضا من قبل التعليل لانه يستدعى حاجته الى العلة فى فعله فاذا اقتضت الايتان عدم النقص بالتعليل صح اثبات الغرض، ثم لو سلم امكان حمل الآيات كلها على مجرد الفائدة فلا داعى له بعد عدم المعارضة بالنقل كما هو ظاهر ولا بالعقل لفساد ادلته مع انهم لم يجروها فى القياس كما سبق.

واعلم ان الغرض هو الغاية فما معنى نفى الخصم الغرض لافعاله تعالى و اثبات الغاية لها وقد حصل هذا التناقض منه قبل كما فى اول هذا المطلب، اذ ذكر ان الاشاعرة قالوا لايجوز تعليل افعاله بشىء من الاغراض و العلل الغائية ثم قال فى آخر كلامه وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة نعم قد يريد بالغاية عند اثباتها مجرد الفائدة المترتبة اتفاقا لا العلة الغائية وفائدة كلامه تخفيف الشناعة و تلبيس الحق.

قال المصنف ضاعف الله اجره

و(منها) انه يلزم تجويز تعذيب اعظم المطيعين لله تعالى كالنبى ص باعظم انواع العذاب واثابة اعظم العاصين كابليس وفرعون باعظم مراتب الثواب، لانه اذا كان يفعل لالغرض وغاية ولالكون الفعل حسنا و لايترك الفعل لكونه قبيحا بل مجانا لغير غرض لم يكن تفاوت بين سيد المرسلين و ابليس فى الثواب والعقاب فانه لايثيب المطيع لطاعته ولايعاقب العاصى لعصيانه فاذا تجرد هذان الوصفان عن الاعتبار فى الاثابة والانتقام لم

يكن لاحدهما اولوية الثواب و العقاب دون الآخر ، فهل يجوز لعاقل يخاف الله وعقابه ان يعتقد فى الله تعالى مثل هذه العقائد الفاسدة مع ان الواحد منا لو نسب الى انه يسىء الى من احسن اليه و يحسن الى من اساء اليه قابله بالشتم والسب و لم يرض ذلك منه فكيف يليق ان ينسب ربه الى شىء يكرهه أدون الناس لنفسه .

وقال الفضل

هذا الوجه بطلانه اظهر من ان يحتاج الى بيان لان احدا لم يقل بان الفاعل المختار الحكيم لم يلاحظ غايات الاشياء و الحكم و المصالح فيها فانهم يقولون فى اثبات صفة العلم ان افعاله متقنة وكل من كان افعاله متقنة فلابدان يلاحظ الغاية والحكمة فملاحظة الغاية والحكمة فى الافعال لابد من اثباته بالنسبة اليه تعالى ، واذا كان كذلك كيف يجوز التسوية بين العبد المطيع والعبد العاصى ، وعندى ان الفريقين من الاشاعرة والمعتزلة ومن تابعهم من الامامية لم يحرروا هذا النزاع ولم يبينوا محله فان جل ادلة المعتزلة دلت على انهم فهموا من كلام الاشاعرة نفى الغاية والحكمة و المصلحة وانهم يقولون ان افعاله اتفاقيات كافعال من لم يلاحظ الغايات و اعتراضاتهم واردة على هذا ، فنقول الافعال الصادرة من الانسان مثلا مبدأها دواع مختلفة و لابد لهذه الدواعى من ترجيح بعضها على بعض و المرجح هو الارادة الحادثة فذلك الداعى الذى بعث الفاعل على الفعل مقدم على وجود الفعل و لولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه الى ذلك الباعث وهو العلة الغائية و الغرض ، هذا تعريف الغرض فى اصطلاح القوم فان عرض هذا على المعتزلى فاعترف بانه تعالى فى افعاله صاحب هذا الغرض لزمه اثبات الاحتياج لله تعالى فى افعاله وهو لايقول بهذا قط لانه ينفى الصفات الزائدة ليدفع الاحتياج فكيف يجوز الغرض المؤدى الى الاحتياج فبقى ان مراده من اثبات الغرض دفع العبث من افعاله تعالى فهو يقول ان الله تعالى مثلا خلق الخلق للمعرفة يعنى غاية الخلق و المصلحة التى لاحظها الله تعالى و راء علتها هى المعرفة لانه يفعل الافعال لالغرض و مقصود كالعابث و اللاعب فهذا عين ما يقوله الاشاعرة من اثبات الغاية و المصلحة فعلم ان النزاع نشأ من عدم تحرير المدعى .

واقول

ان اراد بملاحظة الغاية كونها داعية للفعل فهومذهبنا ولايقوله الاشاعرة ، وان ارادبها مجرد ادراك الغايةمن دون ان تكون باعثةعلى الفعل فهومذهب الاشاعرة ويلزمه العبث وسائر المحالات، ويجوز بمقتضاه ان يعذب الله سبحانه اعظم المطيعين ويثيب اعظم العاصين لانه لاغاية له تبعثه الى الفعل بل يفعل مجانا بلاغرض بل يجب وزان لاتكون افعاله متقنة وان اتفق اتقانها فيما وقع، وامافيما لم يقع بعد كالثواب والعقاب فمن الجائز ان لايكون متقنا لغرض عدم الغرض له تعالى ولانه لايقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء فما زعمه من عدم تحرير الفريقين لمحل النزاع حقيق بالسخرية ، أتراه يخفى على جماهير العلماء ويظهر لهذا الخصم وحده وهل يخفى على احدان النزاع فى الغرض والعلة الغائية وان الامامية والمعتزلة لم يروا بالقول بالغرض بأسا ونقصا بخلاف الاشاعرة ، و هذا الخصم مازال ينسب لقومه القول بالغاية فان اراد بها الغاية الباعثة على الفعل فهى خلاف مذهبهم بالضرورة وان اراد بها الامر المترتب اتفاقا كقوله تعالى (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) غاية الامر ان الله تعالى عالم بهذا الامر المترتب فهو حقيقة مذهبهم وعليه تردالاشكالات ولا ينفع معه التسويلات والتنصلات .

واما ما ذكره من قولهم بالحكمة والمصلحة فهووان قالوا به ظاهر الكن لابنحو اللزوم كقولهم بالاتقان لان الزوم لايجتمع مع نفى الغرض ونفى الحسن والقبح العقليين ونفى وجوب شيء عليه تعالى.

واما قوله ولولاه لم يكن للفاعل المختار ان يفعل ذلك الفعل فان اراد به انه لايفعله لكونه عبثا فهو صحيح والله سبحانه احق به ، وان اراد انه لايفعله لعدم قدرته عليه كما زعمه سابقا فهو باطل كما عرفت، ومنه يعلم ما فى قوله (فهذا الفاعل بالاختيار يحتاج فى صدور الفعل عنه) وقدبينا ان هذا الاحتياج لاخراج الفعل عن العبث لالنقص فى القدرة فيكون كما لالفعل ودليلاعلى كمال ذات الفاعل لاكاحتياج الذات الى صفاتها الزائدة الموجب لنقص الذات فى نفسها تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصى

قال المصنف قدس الله روحه

(**المطلب الخامس**) فى انه تعالى يريد الطاعات و يكره المعاصى هذا مذهب الامامية قالوا ان الله تعالى اراد الطاعات سواء وقعت ام لا ولا يريد المعاصى سواء وقعت ام لا ولم يكره الطاعات سواء وقعت ام لا، وخالفت الاشاعرة مقتضى العقل والنقل فى ذلك فذهبوا الى ان الله تعالى يريد كل مايقع فى الوجود سواء كان طاعة ام لا وسواء امر به ام نهى عنه فجعلوا كل المعاصى الواقعة فى الوجود من الشرك و الظلم والجور و العدوان وانواع الشرور مرادة لله تعالى وانه تعالى راض بها، وبعضهم قال انه محب لها وكل الطاعات التى لم تصدر عن الكفار مكروهة لله تعالى غير مريد لها وانه تعالى أمر بما لا يريد ونهى عما لا يكره وان الكافر فعل فى كفره ماهو مراد لله تعالى وترك ماكره الله تعالى من الايمان والطاعة منه، وهذا القول يلزم منه محالات (منها) نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة وقد بينا انه تعالى منزه عن فعل القبائح كلها.

وقال الفضل

قد سبق ان مذهب الاشاعرة ان الله تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد و ما ليس بكائن ليس بمراد ، واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه تعالى جملة واختلفوا فى التفصيل كما هو مذكور فى موضعه ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية انه تعالى مريد لجميع افعاله ، اما افعال العباد فهو مريد للمامور به منها كاره للمعاصى والكفر، ودليل الاشاعرة انه خالق للاشياء كلها وخالق الشىء بلا اكراه مريد له بالضرورة

واما ما استدل به هذا الرجل فى عدم جواز ارادة الله تعالى للشرك والمعاصى فهو من استدلالات المعتزلة ، والجواب ان الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله تعالى فى الازل للكافر لا انه رضى به وأمر المشرك به ، هذا من باب التباس الرضا بالارادة ،واما كون الطاعات التى لم تصدر من الكافر مكروهة لله تعالى فان اراد بالكراهة عدم تعلق الارادة

به فصحيح لانه لو اراد لوجد ، وان ارادعدم الرضابه فهو باطل لانه لم يحصل فى الوجود حتى يتعلق به الرضا اوعدمه ، واما انه تعالى امر بما لايريد ونهى عما لايكره فانه تعالى امر الكفار بالاسلام ولم يرد اسلامهم بمعنى عدم تقدير اسلامهم وهذا لايعد من السفه ولا محذور فيه وانما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به ولكن هذا الانحصار ممنوع لانه ربما كان لاتمام الحجة عليم فلا يعد سفها، واما ماذكره من لزوم نسبة القبيح الى الله تعالى لان ارادة القبيح قبيحة فجوا به ان الارادة بمعنى التقدير وتقدير خلق القبيح فى نظام العالم ليس بقبيح من الفاعل المختار اذ لاقبيح بالنسبة اليه على ان هذا مبنى على القبح العقلى وهو غير مسلم عندنا ومع هذا فانه مشترك الالزام لان خلق الخنزير الذى هو القبيح يكون قبيحا والله تعالى خلقه بالاتفاق منا ومنكم .

واقول

لايخفى ان الامور الممكنة انما يفعلها القادر المختار او يتركها بارادة منه لان الممكن لايترجح احد طرفيه الا بمرجح وهو الارادة فيكون العدم على طبع الوجود مقدوراً ومستنداً الى الارادة ولذا اسند الله تعالى العدم المسبوق بالوجود الى ارادته حيث يقول (واذا اردنا ان نهلك قرية) الاية فان اهلاك القرية عبارة عن اماتة اهلها بسبب العذاب والموت عدم الحياة، ولاريب ان الارادة تتوقف على امور منها تصور المراد، ومنها الرضا به سواء كان وجوداً او عدما وسواء كان حكما ام غيره فان من يريد شيئا لابد ان يرضى به بالضرورة، ومنها الرضا بمتعلق المراد على وجه التعيين له او الترجيح له أو التساوى كما فى متعلق التكاليف فان الحاكم اذا كلف بنحو الوجوب لابد ان يرضى بوجود الواجب على وجه التعيين له بحيث يكون كارها لنقيضه ومثله الحرمة بالنسبة الى الرضا بالترك والكراهة لنقيضة واذا كلف بنحو الندب لزم ان يرضى بالوجود على وجه الرجحان ومثله الكراهة بالنسبة الى الرضا بالترك، واذا حكم على وجه الاباحة لزم ان يرضى بالوجود والعدم بنحو التساوى ، نعم اذا كان التكليف امتحانيا لم تتوقف ارادته الا على الرضا باصل التكليف لابمتعلقه .

فاذا عرفت هذا فنقول لما كانت افعال العباد عند الامامية غير مخلوقة لله تعالى لم تكن له الا ارادة تشريعية اى ارادة للاحكام فلم يكن له تعالى رضا بما يريده العباد

ويفعلونه من المعاصى ولاكراهة لمايتركونه من الطاعات ، بخلافه على مختار الاشاعرة من ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فانه يلزم ان يكون الله سبحانه مريدا للمعاصى الواقعة راضيا بها ولعدم الطاعات المتروكة كارها لها، لان فعله للمعاصى يتوقف على ارادتها المتوقفة على الرضا بها و تركه للطاعات يتوقف على ارادة الترك المتوقفة على الرضا به وكراهته الفعل كماسبق ، ويلزم ان يكون الله تعالى آمرا بما يريد عدمه ويكرهه ولا يرضى به و هو الذى لم يخلقه من الطاعات و ناهيا عما اراده و رضى به وهو الذى خلقه من المعاصى ، بل يلزم اجتماع الضدين الرضا و الكراهة فيما امر به و تركه ، لان امره دليل الرضا و تركه دليل الكراهة ، وكذا يجتمعان فيما نهى عنه وفعله لان نهيه مستلزم للكراهة و فعله مستلزم للرضا ، وهذا الذى قلناه لايبتنى على ان تكون الارادة بمعنى الرضا كما تخيله الخصم بل هو مبنى على توقف الارادة على الرضا كما بيناه ، فلامعنى لقوله (الشرك مراد لله تعالى بمعنى انه امر قدره الله فى الازل لا انه رضى به وامر المشرك به وهذا من باب التباس الرضا بالارادة)، على ان تفسير الارادة بالتقدير خطأ لان الارادة صفة ذاتية و التقدير فعل ، ولو سلم فقد عرفت ان التقدير موقوف على الارادة و هى موقوفة على الرضا ، ومن الفضول قوله فيما سمعت (وامرا لمشرك به) فان المصنف لم يدع انه يلزم مذهبهم امر المشرك به حتى ينفيه ولاهو متوهم من كلام المصنف.

و اما انكاره لعدم الرضا بترك الطاعات بحجة انها لم تحصل فى الوجود حتى يتعلق بها الرضا او عدمه فخطأ لان الرضا و عدمه انما يتعلقان بالشىء من حيث هو ولا بما هو موجود كيف وهما سابقان على الارادة السابقة على الوجود .

واما انكاره للسفه فى الامر بالاسلام الذى لم يقدره فمكابرة ظاهرة وقوله (انما يكون سفها لو كان الغرض من الامر منحصرا فى ايقاع المامور به) باطل لان اتمام الحجة انما يكون على القادر المتمكن لاعلى العاجز فيكون امتحانه سفها آخر تعالى الله عنه علوا كبيرا، وسيأتى قريبا زيادة اشكال عليه فانتظر.

واما قوله (وتقدير خلق القبيح فى نظام العالم ليس بقبيح) فمكابرة اخرى كمامر اذ لاوجه لعدم قبح القبيح منه سبحانه وهو اولى من يتنزه عن فعل القبيح، واما مازعمه من

الاشتراك فى الالزام فقد عرفت جوابه.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) كون العاصى مطيعا بعصيانه حيث اوجد مراد الله تعالى وفعل وفق مراده

وقال الفضل

جوابه ان المطيع من اطاع الامر و الامر غير الارادة فالمريد هو المقدر للاشياء ومرجع وجوداتها فاذا وقع الخلق على وفق ارادته فلايقال ان الخلق اطاعوه نعم اذا امرهم بشىء فاطاعوه يكونون مطيعين.

واقول

غير خفى ان الطاعة منوطة بموافقة الارادة و العصيان بمخالفتها لابموافقة لفظ الامر و مخالفته، ولذا لوعلمت ارادة المولى لشىء ولم يأمر به لمانع وجب اتيانه ولوعلم عدم ارادته مع امره صورة لم يجب فعله ، و انما قالوا الطاعة موافقة الامر لانه دليل الارادة و لاتعرف بدونه غالبا ، وحينئذ فيلزم ماذكره المصنف من كون العاصى مطيعا بعصيانه لموافقته للارادة التكوينية بل هو موافق للامر التكوينى فيكون مطيعا ألبتة قال عزمن قائل (فقال لها و للارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين) وقال تعالى (انما امره اذا ارادشيئا ان يقول له كن فيكون)

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) كونه تعالى يأمر بما يكره لانه امر الكافر بالايمان و كرهه منه حيث لم يوجد ، وينهى عما يريد لانه نهاه عن الكفر و اراده منه ، وكل من فعل هذا من اشخاص البشر ينسبه كل عاقل الى السفه والحمق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكيف يجوز للعاقل ان ينسب الى ربه تعالى مايتبرأ هو منه و يتنزه عنه .

وقال الفضل

قدسبق المنع من ان الامر بخلاف مايريده يعد سفها و انما يكون كذلك لوكان الغرض من الامر منحصراً فى ايقاع المامور به ، وليس كذلك لان الممتحن لعبده هل

يطيعه ام لاقد يأمره ولايريد منه الفعل اماان الصادر منه امرحقيقة فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده، واما انه لايريد الفعل منه فلانه يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع اوعصى فلاسفه بالامر بمالا يريده الآمر.

واقول

لايخفى ان السفه يحصل بطلب الفعل والأمر به حقيقة مع كراهته فى الواقع و بالنهى عنه حقيقة مع ارادته واقعا كماهو الحاصل فى الشرعيات ضرورة مطلوبية مثل الايمان و عدم الكفر حقيقة ، ولامحل لاحتمال ان يكون الطلب لمثل ذلك صوريا لغرض الامتحان او غيره ، على ان الامتحان للعاجز سفه آخر ، ثم ان كلامه دال على ثبوت الغرض لله تعالى و هو باطل على قولهم ان افعاله تعالى لاتعلل بالاغراض.

قال المصنف طيب الله رمسه

و (منها) مخالفة النصوص القرآنية الشاهدة بانه تعالى يكره المعاصى و يريد الطاعات كقوله تعالى (و ماالله يريد ظلما للعباد . كل ذلك كان سيئة عندربك مكروها. ان الله لايرضى لعباده الكفر . وان تشكروا يرضه لكم . والله لايحب الفساد) الى غير ذلك من الآيات ، فترى لاى غرض يخالفون هؤلاء القرآن العزيز ومادل العقل عليه.

وقال الفضل

قديستعمل لفظ الارادة و يراد به الرضا و الاستحسان و يقابله الكراهة بمعنى السخط وعدم الرضا فقوله تعالى (و ماالله يريد ظلما للعباد) اريد من الارادة الرضا فسلب الرضا بالظلم عن ذاته المقدسة وهذا عين المذهب ، واما الارادة بمعنى التقدير والترجيح اومبدأ الترجيح فلاتقابلها الكراهة و هومعنى آخر ، وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا.

واقول

لما كان من مذهبه ان الله سبحانه هو الخالق للظلم الواقع فى الكون المريد له وكان ذلك خلافا صريحا للاية الاولى التجأ الى حمل الارادة فيها على الرضا وهو لوسلم لاينفعه لتوقف الارادة على الرضا لانه من مقدماتها فاذا نفت الآية رضاه تعالى بالظلم كما زعم

استلزم نفى ارادته له وهو خلاف مذهبهم ، وليت شعرى اذالم يرض سبحانه بالظلم و الكفر وكان السيء عنده مكروها ولايحب الفساد فكيف ارادها و خلقها و هوالعالم المختار و اذاكان يرضى الشكر فما المانع له عن ارادته و خلقه و هوا لمتصرف فيه كما زعموا .

واماقوله (وسائر النصوص محمولة على الارادة بمعنى الرضا) فكلام صادر من غير تروا ذليس فى بقية الآيات التى ذكرها المصنف ره مايشتمل على لفظ الارادة و لايجوزه الجواب اذاكان مبنيا على المغالطة.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) مخالفة المحسوس وهو استناد افعال العباد الى تحقق الداعى و انتفاء الصوارف لان الطاعات حسنة والمعاصى قبيحة وان الحسن جهة دعاء والقبح جهة صرف، فيثبت لله تعالى فى الطاعة دعوى الداعى اليها و انتفاء الصارف عنها و فى القبيح ثبوت الصارف وانتفاء الداعى لانه ليس داعى الحاجة لاستغنائه تعالى ولاداعى الحكمة لمنافاتها ايا هاولاداعى الجهل لاحاطة علمه به ، فحينئذ يتحقق ثبوت الداعى الى الطاعات وثبوت الصارف فى المعاصى فثبت ارادته للاول وكراهته للثانى،

وقال الفضل

اسناد افعال العباد الى تحقق الداعى وانتفاء الصارف لاينافى سبق ارادة الله تعالى لافعالهم وخلقه لهالان الاسناد بواسطة الكسب و المباشرة فلايكون مخالفة للمحسوس، واماما ذكره من الدليل فهومبنى على اثبات الحسن والقبح العقليين وقد ابطلناهما .

واقول

حاصل مراد المصنف ان الظاهر عندنا الضرورى لدنيا ان الفعل انما تتفرع ارادته وايجاده عن ثبوت الداعى له وانتفاء الصارف عنه وتتفرع كراهته وتركه عن وجود الصارف عنه وعدم الداعى له ولاريب ان الفعل الذى به الطاعة حسن والحسن جهة دعاء والفعل الذى به المعصية قبيح والقبح جهة صرف ، فلابدان يكون مابه الطاعة مراد الله تعالى لوجود الداعى له وهوحسنه بلاصارف عنه ومابه المعصية مكروه الله تعالى لوجود

الصارف عنه وهو قبحه بلاداع له، لان الداعى اما الحاجة اليه او الجهل بقبحه وهما منتفيان فى حق الله تعالى او الحكمة وهى منافية لفعل القبيح، فيلزم ان تثبت ارادة الله تعالى للطاعات وكراهته للمعاصى ارادة و كراهة تشريعيتين عندنا و تكوينيتين عند الاشاعرة ، لكنهم خالفوا المحسوس بقولهم ان الله تعالى يريد كل ماوقع فى الوجود من الافعال سواء كان طاعة ام معصية ويكره كل مالم يقع .

فاذا عرفت هذا ظهر لك ان مراد المصنف هو الداعى والصارف لله تعالى لا للعبد كما تخيله الخصم فاجاب بما لا يرتبط بكلام المصنف اصلا، والاولى للخصم الاكتفاء فى الجواب بانكار الحسن والقبح العقليين فى الافعال، لكن يرد عليه مع بطلانه كما سبق ان بعض الافعال صفة كمال او نقص عندهم كالعدل والظلم والاصلاح والافساد ونحوها وهم يقولون بالحسن والقبح عقلا فيها كما سبق منه وهو كاف فى تمام دليل المصنف رحمة الله عليه.

وجوب الرضا بالقضاء

قال المصنف اعلى الله مقامه

(**المطلب السادس**) فى وجوب الرضا بقضاء الله تعالى، اتفقت الامامية والمعتزلة وغيرهم من الاشاعرة وجميع طوائف الاسلام على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره، ثم ان الاشاعرة قالوا قولا لزمهم منه خرق الاجماع والنصوص الدالة على وجوب الرضا بالقضاء وهو ان الله تعالى يفعل القبائح باسرها ولا مؤثر فى الوجود غير الله تعالى من الطاعات والقبائح فتكون القبائح من قضاء الله تعالى على العبد وقدره والرضا بالقبيح حرام بالاجماع، فيجب ان لا يرضى بالقبيح ولو كان من قضاء الله تعالى لزم ابطال احدى المقدمتين وهى اما عدم وجوب الرضا بقضائه تعالى وقدره او وجوب الرضا بالقبيح وكلاهما خلاف الاجماع، اما على قول الامامية من ان الله تعالى منزه من فعل القبائح والفواحش وانه لا يفعل الا ما هو حكمة وعدل وصواب ولا شك فى وجوب الرضا بهذه الاشياء فلا جرم كان الرضا بقضائه وقدره على قواعد الامامية والمعتزلة واجبا ولم يلزم منه خرق الاجماع فى ترك الرضا بقضاء الله تعالى ولا فى الرضا بالقبائح.

وقال الفضل

قد سبق ان وجوب الرضا بقضاء الله تعالى مذهب الاشاعرة و امالزوم نسبة فعل القبائح اليه تعالى فقدعرفت بطلانه فيماسبق وانه غيرلازم لان خلق القبيح ليس فعله ولاقبيح بالنسبة اليه تعالى .

واما قوله (فتكون القبائح من قضاء الله تعالى) فجوابه ان القبائح مقتضيات لاقضاء والقضاء فعل الله تعالى والقبيح هوالمخلوق ونختار من المقدمتين وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولانرضى بالقبيح والقبيح ليس هوالقضاء بل هوالمقضى كما عرفته ولم يلزم منه خرق الاجماع .

واقول

قدبينا ان خلق القبيح فعله ولوسلمت المغايرة فهوفى القبح مثله ، وليت شعرى لم يمتنع من القول بان الخلق هوالفعل والحال انه يزعم انه لاقبيح بالنسبة اليه تعالى ،فليكن فعله سبحانه للقبيح سائغا و تسميته الخلق بالفعل جائزة لاسيما ولا حسن ولا قبح عقلا فى الافعال عندهم وليس هوباعظم من حكمه بان الله سبحانه يقضى بالقبيح تعالى الله عما يقول الظالمون .

واما ماذكره من الفرق بين القضاء والمقضى فقد سبق انه لايغنى شيئا للتلازم بينهما فى الرضا وعدمه على ان القبائح المقضيات لله سبحانه مرضيات له لتوقف فعل الشيء بالاختيار على ارادته والرضابه كما مرفلو سخطها العبد كان سخطا لما رضى الله واراده

(فان قلت) من مقضيات الله تعالى جهل العباد وملكاتهم السيئة كالجبن والبخل وهى مما اتفقت الكلمة والاخبار على ذمها وعدم الرضا بهافلابدمن القول بعدم التلازم بين القضاء والمقضى فى الرضاوعدمه (قلت) ذم الجهل وعدم الرضا به ليس من حيث اصل وجوده ولذا لايذم جهل الطفل ولا يسخط منه بل من حيث البقاء والاستمرارعليه لمن يتمكن من ازالته والبقآء عليه مستندالى العبد كما ان ذم الجبن والبخل وعدم الرضابهما ليس من حيث اصل وجودهما الذى قضت به الحكمة الالهية بل من حيث آثارهما المستندة الى العبدالتي يقدرعلى مجانبتها بالنظر الى قبحهاو تعويد نفسه على خلافها بل يقدرعلى تبديل

الملكتين بخلافهما فالجهل والجبن والبخل مرضيات الوجود مسخوطات البقاء والآثار والمرضى مستند الى الله تعالى والمسخوط مستند الى العبد .

انه تعالى لا يعاقب على فعله

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع) فى ان الله تعالى لا يعاقب الغير على فعله ، ذهبت الامامية والمعتزلة الى ان الله تعالى لا يعذب العبيد على فعل يفعله فيهم ولا يلومهم عليه ، وقالت الاشاعرة ان الله تعالى لا يعذب العبد على فعل العبد بل يفعل الله تعالى فيه الكفر ثم يعاقبه عليه ويفعل فيه الشتم لله تعالى والسب له ولانبيائه ويعاقبه عليها ويخلق فيهم الاعراض عن الطاعات وعن ذكره وذكر احوال المعاد ثم يقول (فمالهم عن التذكرة معرضين) وهذا اشد انواع الظلم وابلغ اصناف الجور تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد قال تعالى (وما ربك بظلام للعبيد . وما الله يريد ظلما للعباد . وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون . ولا تزر وازة وزر اخرى) واى ظلم اعظم من ان يخلق فى العبد شيئا ويعاقبه عليه بل يخلقه اسود ثم يعذبه على سواده ويخلقه طويلا ثم يعاقبه على طوله ويخلقه اكمه ويعذبه على ذلك ولا يخلق له قدرة على الطيران الى السمآء ثم يعذبه بانواع العذاب على انه لم يطر فلينظر العاقل المنصف من نفسه التارك للهوى هل يجوز له ان ينسب ربه عز وجل الى هذه الافعال مع ان الواحد منا لو قيل له انك تحبس عبدك وتعذبه على عدم خروجه فى حوائجك لقابل بالتكذيب وتبرأ من هذ الفعل فكيف يجوز ان ينسب ربه الى ما يتنزه هو عنه .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان لا خالق غير الله تعالى كما نص عليه فى كتابه العزيز (الله خالق كل شىء) وهو يعذب العبد على فعل العبد لان العبد هو المباشر والكاسب لفعله وان كان خلقه من الله تعالى والخلق غير الفعل والمباشرة ، ثم انه لو عذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك وليس هذا من باب الظلم لان الظلم هو التصرف فى حق

الغير ومن تصرف فى حقه باى وجه من وجوه التصرف لايقال انه ظلم فالعباد كلهم ملك الله تعالى وله التصرف فيهم كيف يشاء، الاترى الى قول عيسى ع حيث حكى الله تعالى عنه (ان تعذبهم فانهم عبادك) جعل العبودية سببا مصححا للتعذيب والمراد انهم ملكك ولك التصرف فيهم كيف شئت فلاظلم بالنسبة اليه تعالى كيف مايتصرف فى عباده ، هذا هو الحق الابلج وماسواه بدعة وضلالة كماستراه وتعلمه بعد هذا فى مبحث خلق الاعمال ان شاء الله تعالى، وماذكره من خلق الاسود وتعذيبه بالسواد فهذا من باب طاماته و كذا ما ذكره من الامثلة فان هذه الاشياء اعراض خلقت ويتعلق بها ثواب وعقاب والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض لان العبد فى الافعال كاسب ومباشر والثواب والعقاب بواسطة المباشرة كماستعرف .

واقول

قدسبق فى المطلب الاول بيان المراد فى قوله تعالى (خلق كل شىء) فراجع تحقيقه، واما قوله (لان العبد هو المباشر والكاسب) ففيه ان الكسب الذى يزعمونه ايضا خلق الله تعالى لانه خالق كل شىء والاثر المعبد فى الكسب اصلا وماادرى هل المقتضى للعقاب مجرد الالفاظ وان يقال ان العبد كسب وفعل .

واماقوله (ومن تصرف فى حقه باى وجه من وجوه التصرف لايقال انه ظلم) فظاهر البطلان ضرورة ان صحة تعذيب العبد بانواع العذاب من دون ذنب ليست من مقتضيات الملكية وحقوقها بل هذا التصرف ظلم محض لايستحقه المالك بوجه اصلا قال تعالى (وماكان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون) فانه سبحانه جعل اهلاكه للمصلح ظلما وان كان من التصرف فى الملك فتعبير الخصم عن الملك بالحق على وجه يجوز فيه ذلك التصرف خطأ واضح .

واما استدلاله بالآية الحاكية لقول عيسى ع ففى غير محله لان حقية العقاب متوقفة على امرين الذنب وولاية المعذب على المذنب ولما كان من اتخذ عيسى وامه الهين مذنبا وسابقا ذكر ذنبه فى الاية بين عيسى، الامر الثانى وهو ولاية الله تعالى عليهم بانهم عباده فلم تدل الاية على صحة عذاب من لاذنب له .

واما قوله (فان هذه الاشياء اعراض خلقت ولا يتعلق بها ثواب وعقاب) ففيه مع بعض أمثلة المصنف كالطيران من الافعال ان ارادانها لايتعلق بها ثواب وعقاب من حيث الوقوع فمسلم وليس هو مقصود المصنف ، وان ارادانه لايجوز تعلقهما بها فهو مناف لقوله (لوعذب عباده بانواع العذاب من غير صدور الذنب عنهم يجوز له ذلك) الى غير ذلك من كلماته والمصنف لم يقصد الا تجويزهم للعقاب في الامثلة وهو لازم لهم.

واما قوله (والافعال المخلوقة ليست مثل هذه الاعراض ففيه انه لااثر لهذا الفرق بعد ان كان المصحح للعذاب عندهم هو الملكية على ان الكسب كالسواد فعل لله تعالى فلافرق الا بامر يعود الى اللفظ .

امتناع تكليف مالا يطاق

قال المصنف ضاعف الله اجره

(**المطلب الثاني**) في امتناع تكليف مالايطاق ، قالت الامامية ان الله تعالى يستحيل عليه من حيث الحكمة ان يكلف العبد مالاقدرة له عليه ولاطاقة له به وان يطلب منه فعل ما يعجز عنه ويمتنع منه فلايجوز له ان يكلف الزمن الطيران الى السماء ولا الجمع بين الضدين ولا كونه في المشرق حال كونه في المغرب ولا احياء الموتى ولا اعادة آدم ونوح ولا اعادة امس الماضي ولا ادخال جبل قاف في خرم الابرة ولا شرب ماء دجلة في جرعة واحدة ولا انزال الشمس والقمر الى الارض الى غير ذلك من المحالات الممتنعة ، وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى لم يكلف العبد الا مالا يطاق ولا يتمكن من فعله فخالفوا المعقول الدال على قبح ذلك والمنقول وهو المتواتر من الكتاب العزيز قال الله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها . وما ربك بظلام للعبيد. ولاظلم اليوم. ولايظلم ربك احدا) والظلم هو الاضرار بغير المستحق واى اضرار اعظم من هذا مع انه غير مستحق ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان تكليف مالايطاق جائز ، والمراد من هذا الجواز الامكان الذاتي وهم

متفقون ان التكليف بمالايطاق لم يقع قط فى الشريعة بحكم الاستقراء ولقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) ، والدليل على جوازه انه تعالى لايجب عليه شىء فيجوزله التكليف بأى وجه اراد و ان كان العلم العادى افادنا عدم وقوعه ، و ايضا لايقبح من الله شىء اذيفعل مايشاء ويحكم مايريد ومذهب المعتزلة عدم جواز التكليف بمالايطاق لانه قبيح عقلا بما ذكره هذا الرجل من ان المكلف للزمن الطيران الى السماء وامثاله يعد سفها و قدمر فيما مضى ابطال الحسن و القبح العقليين ولابد فى المقام من تحرير محل النزاع ، فنقول ان مالا يطاق على مراتب (احدها) ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته اواخباره بعدمه فان مثله لاتتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لاقبله ولاتتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا ومثل هذا الشىء لما لم يتحقق اصلا فلايكون له قدرة حادثة تتعلق به قطعا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصى بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لايكون تارك المامور به عاصيا اصلا و ذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة و(الثانى) ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم فقالت الاشاعرة فى هذا القسم ان جواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لايتصور الممتنع لذاته ومنهم من قال بامكان تصوره، وبالجملة لايجوز التكليف به اصلا لان المراد بهذا الجواز الامكان الذاتى والتكليف بالممتنع طلب تحصيل مالم يمكن بالذات وهو باطل (الثالث) ان لاتتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لالنفس مفهومه بان لايكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لاتتعلق بايجاد الجواهر اصلا، ام لا بان يكون من جنس مايتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لايتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وسائر المستحيلات العادية فهذا محل النزاع فنحن نقول بجوازه لامكانه الذاتى والمعتزلة يمنعونه لقبحه العقلى مع اناقائلون بانه لم يقع وهذا مثل سائر مايجوزه الاشاعرة من الامور الممكنة كالرؤية وغيرها والتجويز العقلى لايستلزم الوقوع .

واقول

لايخفى ان تفسيره للجواز بالامكان الذاتي خطأ ظاهر فان المراد بالجواز كما يظهر من دليلهم وكلماتهم هو الصحة وعدم الامتناع اصلاحتى بالغير فانا نقول ايضا بامكان التكليف بمالايطاق ذاتا وعدم كونه من الممتنعات الذاتية لكن نقول انه ممتنع بالغير من حيث قبحه وكونه ظلما ومنافيا للحكمة وهم لايقولون بذلك، وقد عرفت سابقا مافي قولهم لايجب عليه شيء ولايقبح منه شيء وما في انكارهم للحسن والقبح العقليين .

واما قوله (احدها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه) ففيه ماتقدم ايضا من ان العلم وصدق الخبر تابعان للمعلوم ووقوع المخبر به لامتبوعان فلا يجعلان خلافهما ممتنعا لايطاق ، واما مازعمه من ان القدرة مع الفعل فهو احد السفسطات وستعرف ما فيه وقوله . (والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا) باطل لامور (الاول) انه عليه يلزم كذب قوله تعالى «لايكلف الله نفسا الا وسعها» لان كل ماعلم الله وارادعدم وقوعه او اخبر بعدمه ممتنع على مازعم فاذا كان التكليف به جائزا وواقعا كان تكليفا بمالايطاق ولايسع المكلف ، كما ان كل مايقع بعلمه او اخباره اوارادته واجب حينئذ والواجب لاتتعلق به الطاقة والوسع لعدم تيسر عدمه ، فاذا كلف الله سبحانه به كان ايضا تكليفا بمالايطاق فيكون كل ماتعلق به التكليف عندهم ممالا يطاق كماذكره المصنف ، وتكذب الآية كذبا كليا وان ابيت عن كون الواجب مما لايسع فلاريب ان الممتنع ليس ممايسع فتكذب الآية كذبا جزئيا

(الثاني) ان دعوى الاجماع المذكور ان كانت على وقوع التكليف بمالايطاق كما هو ظاهر كلامه فهي افتراء لما عرفت ان مذهب الامامية و المعتزلة امتناعه وأن تعلق علم الله تعالى واخباره بالشيء لايجعل نقيضه ممتنعا وأن ارادته التكوينية لم تتعلق بافعال العباد وان كانت دعواه الاجماع على وقوع التكليف بافعال البشر بما هي لاتطاق عندهم و تطاق عندنا كان اظهاره الاجماع على التكليف بما لايطاق في المرتبة الاولى تدليساً

(الثالث) ان القول بوقوع التكليف بمالايطاق في المرتبة الاولى مناف لعدم تجويز التكليف بمالايطاق في المرتبة الثانية لان المرتبة الاولى تكون حقيقة من الثانية اذا حصلت المخالفة التكليف لان المخالفة لابدان تكون بنقيض المطلوب فيكون التكليف

بالمطلوب راجعا الى التكليف بالجمع بينه وبين نقيضه، بل قد يرجع الى التكليف بالجمع بين الضدين ايضا مثلا اذا كلف الكافر بالايمان والحال ان كفره لازم لتعلق الارادة الالهية به يكون مكلفا بان يجمع الضدين الايمان والكفر والنقيضين الايمان وعدمه وكلاهما ممتنع لنفس مفهومه.

واما قوله (فهذا محل النزاع) ففيه مالايخفى لانه فى المرتبتين الاوليين ايضا محل النزاع بيننا وبينهم، اما (الاولى) فلما عرفت انهم يجوزونه فيها وقالوا بوقوعه ونحن نمنع من جوازه ووقوعه اصلا لان محل التكليف مطلق عندنا فى هذه المرتبة، واما (الثانية) فلانا نمنع منه فى غيرها فضلا عنها وهم يجوزونه فيها لانهم يقولون كما ذكر الخصم ان التكليف بهذا القسم الثانى فرع تصوره فمن يقول بتصوره لايمنع من التكليف به ومن ينكر تصوره لايمنع من التكليف به من حيث هو وانما يمنع منه لعدم امكان تصور الممتنع لذاته لالعدم جواز التكليف بما لايطاق، ولاادرى كيف لايمكن تصوره فهل يمنع تصوره على البارى تعالى اوعلى عباده.

واما تعليله لعدم الجواز فى المرتبة الثانية بقوله التكليف بالممتنع طلب تحصيل مالم يمكن بالذات فمما لايرضى به الاشاعرة لانه ليس مانعا عندهم بعد انكارهم الحسن والقبح العقليين وقولهم لايقبح منه تعالى شىء

فظهر ان تكلف الخصم تبعا للمواقف وشرحها فى بيان هذه المراتب ودعوى الفرق بينها لايجديهم نفعا سوى تلبيس الحقيقة واضاعة الحق وماضرهم لو سلكوا الصراط السوى واتبعوا الكتاب المجيد.

ارادة النبي موافقة لارادة الله

قال المصنف أعلى الله مقامه

(**المطلب التاسع**) فى ان ارادة النبى ص موافقة لارادة الله تعالى، ذهبت الامامية الى ان النبى يريد مايريد الله تعالى ويكره مايكرهه وانه لايخالفه فى الارادة والكراهة

و ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك وان النبى يريد مايكرهه الله تعالى ويكره مايريده لان الله تعالى يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان ومن الفاسق الفسوق ومن الفاجر الفجور والنبى اراد منهم الطاعات ،فخالفوا بين مراد الله تعالى وبين مراد النبى وان الله كره من الفاسق الطاعة ومن الكافر الايمان والنبى ارادهما منهما فخالفوا بين كراهة الله وكراهة نبيه ، نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى القول بان مراد النبى يخالف الله تعالى وان الله تعالى لايريد من الطاعات مايريده انبياؤه بل يريد ما ارادته الشياطين من المعاصى و انواع الفواحش والفساد .

و قال الفضل

الارادة قد تقال ويراد بها الرضا والاستحسان ويقابلها السخط والكراهة وقد يراد بها الصفة المرجحة والتدبر قبل الخلق ، وبهذا المعنى لايقابلها الكراهة، فالارادة اذا اريد بها الرضا والاستحسان فلاشك ان مذهب الاشاعرة ان كل ماهو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله وكل ماهو مكروه عند الله مكروه عند رسوله، واما قوله (ذهبت الاشاعرة الى خلاف ذلك فان النبى يريد ما يكرهه الله ويكره مايريده لان الله يريد من الكافر الكفر ومن العاصى العصيان والنبى اراد منهم الطاعات) فان اراد بهذه الارادة والكراهة الرضا والسخط فقد بينا انه لم يقع بين ارادة الله وارادة رسوله مخالفة قط ، و ان اراد ان الله يقدر الكفر للكافر والنبى يريد منه الطاعة بمعنى الرضا والاستحسان فهذا صحيح لان الله ايضا يستحسن منهم الطاعة ويريدها بمعنى يقدرها ، والحاصل انه يخلط بين المعنيين ويعترض وكثيرا مايفعل فى هذا الكتاب امثال هذا والله يعلم المصلح من المفسد .

و اقول

لااعرف معنى للتقدير قبل الخلق اى فى الازل كما عبر به سابقا اذ لاازلى الا الله عندنا والاهو وصفاته عندهم ، ولعله يريد به الصفة المرجحة على ان يكون عطفه عليها للتفسير كما يشهد له جعلهما فى كلامه معنى واحد ، لكن التعبير عن الصفة الذاتية بالتقدير الذى هو فعل غير مناسب، وكيف كان فقوله (لاشك ان كل ما هو مرضى لله تعالى فهو مرضى لرسوله) باطل لان الله سبحانه لما كان عندهم مريداً لافعال العباد خالقا لها لزم ان يكون راضيا

بالموجود منها كارها للمعدوم لتوقف ارادة الفعل بمعنى الصفة المرجحة على الرضا به وتوقف ارادة العدم على كراهة الفعل اذ بالارادة يحصل الترجيح) والترجيح فرع الرضا بالراجح والكراهة المرجوح فيكون الله سبحانه راضيا بالكفر والمعاصي الموجودة كارها للايمان والطاعات المفقودة والنبي بخلاف ذلك فيختلفان بالرضا والكراهة، وحينئذ فعلى تقدير ان يريد المصنف بالارادة الرضا يكون كلامه تاما ومانسبه الى الاشاعرة صحيحا.

واما قوله (وان اراد ان الله تعالى يقدر الكفر) ففيه انه لو فرض ارادة المصنف له فهو يستلزم الرضا بالموجود و الكراهة للمعدوم سواء اريد بالتقدير الصفة المرجحة ام الفعل لتوقف الصفة على الرضا والكراهة كما عرفت وتوقف الفعل على الصفة وحينئذ يلزم المخالفة بين الله ورسوله بالرضا والكراهة كما عرفت .

انا فاعلون

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب العاشر) في انا فاعلون، اتفقت الامامية والمعتزلة على انا فاعلون وادعوا الضرورة في ذلك فان كل عاقل لايشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وان هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل بل في قلوب الاطفال والمجانين فان الطفل لو ضربه غيره بآجرة تؤلمه فانه يذم الرامي دون الآجرة، ولولا علمه الضروري بكون الرامي فاعلا دون الآجرة لما استحسن ذم الرامي دون الاجرة بل هو حاصل في البهائم ، قال ابو الهذيل (حمار بشر اعقل من بشر لان حمار بشر اذا اتيت به الى جدول كبير فضربته لم يطاوع على العبور وان اتيت به الى جدول صغير جازه لانه فرق بين مايقدر عليه و مالا يقدر عليه و بشر لم يفرق بينهما فحماره اعقل منه)وخالفت الاشاعرة في ذلك وذهبوا الى انه لامؤثر الا الله تعالى فلزمهم من ذلك محالات .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى اوجدها وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم

يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقالله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوباللعبد ، والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته و ارادته من غيران يكون هناك منه تأثيرأودخل فى وجوده سوى كونه محلاله ، و هذا مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى فافعال العباد الاختيارية على مذهبه تكون مخلوقةلله تعالى مفعولة للعبيد فالعبد فاعل و كاسب والله خالق ومبدع ، هذا حقيقة مذهبهم ولا يذهب على المتعلم انهم مانفوانسبة الفعل والكسب عن العبد حتى يكون الخلاف فى انه فاعل اولا كماصدر الفصل بقوله (انا فاعلون) واعترض الاعتراضات عليه ، فنحن ايضا نقول انا فاعلون و لكن هذا الفعل الذى اتصفنابه هل هومخلوق لنا اوخلقهالله فينا واوجده مقارنالقدرتنا واختيارنا وهذا شيء لايستبعده العقل فان الاسود هوالموصوف بالسواد والسواد مخلوقلله تعالى فلم لايجوزان يكون العبد فاعلاويكون الفعل مخلوقالله تعالى و دليل الاشاعرة ان فعل العبد ممكن فى نفسه و كل ممكن مقدورلله تعالى لشمول قدرته كماثبت فى محله ولاشيء مما هومقدورلله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحدلما هوثابت فى محله ، وهذا دليل لوتأمله المتأمل يعلم ان المدعى حق صريح ولا شك ان الممكن اذا صادفته القدرة القديمة المستقلة توجده ولا مجال للقدرة الحادثة والمعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيارمذهب ردى وهواثبات تعدد الخالقين غيرالله تعالى فى الوجود وهذاخطأ عظيم واستجراء كبير لوتاملواقباحته لارتدعوامنه كل الارتداع كما سنبين لك ان شاء الله تعالى فى اثناء هذه المباحث

ثم ان مذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلاايجاب بل باختيار ، ولهم فى اختيار هـذا المذهب طرق ، منها ما اختاره ابوالحسين من مشايخهم وذكره هذا الرجل وهوادعاء الضرورة فى ايجاد العبد فعله ويزعم ان العلم بذلك ضرورى لاحاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل فاعل يجد من نفسه التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش وان الاول مستند الى دواعيه واختياره و انه لولاتلك الدواعى والاختيارلم يصدرعنه شيء بخلاف حركة المرتعش اذلا مدخل فيه لارادته ودواعيه، وجعل ابوالحسين ومن تابعه من الامامية انكار هذا سفسطة مصادمة للضرورة كمااشتملت عليه اكثردلائل هذا الرجل

فى هذا المبحث ، والجواب ان الفرق بين الافعال الاختيارية و غير الاختيارية ضرورى لكنه عائد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار فى الاولى وعدمها فى الثانية لا الى تأثيرها فى الاختيارية وعدم تأثيرها فى غيرها، والحاصل انا نرى الفعل الاختيارى مع القدرة والفعل الاضطرارى بلا قدرة والفرق بينهما يعلم بالضرورة، ولكن وجود القدرة مع الفعل الاختيارى لا يستلزم تأثيرها فيه وهذا محل النزاع فتلك التفرقة التى تحكم بها الضرورة لا تجدى للمخالف نفعا، ثم ان دعوى الضرورة فى اثبات هذا المدعى باطل صريح لان علماء السلف كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله و معترفين مثبتين له بالدليل فالموافق و المخالف له اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه لا التفرقة بالحس بين الفعلين فانه لا مدخل له فى اثبات المدعى لانه مسلم بين الطرفين فكيف يسمع نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه ، و ايضا ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشىء لا تتوقف على ارادته لتلك الارادة وانه مع الارادة الجازمة منه الجامعة يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها انه لا ارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها وهذا ظاهر للمنصف المتامل فكيف يدعى الضرورة فى خلافه فعلم ان كل ما ادعاه هذا الرجل من الضرورة فى هذا المبحث فهو مبطل فيه

واقول

قوله (نحن ايضا نقول انا فاعلون) مغالطة ظاهرة لان فعل الشىء عبارة عن ايجاده والتاثير فى وجوده و هم لا يقولون به و انما يقولون انا محل لفعل الله سبحانه والمحل ليس بفاعل فان من بنى فى محل بناء لا يقال ان المحل بان وفاعل نعم يقال مات و حيى ونحوهما وهو قليل .

وقوله (وهذا شىء لا يستبعده العقل) مكابرة واضحة لان المشاهد لنا صدور الافعال منا لا مجرد كوننا محلا كما تشهد به اعمال الاشاعرة انفسهم فانهم يجتهدون فى تحصيل غاياتهم كل الاجتهاد ولا يكلونها الى ارادة الله تعالى وتراهم ينسبون الخلاف بينهم وبين العدلية الى الطرفين ويجعلون الادلة والردود من آثار الخصمين ويتأثرون كل التأثر من خصومهم وينالونهم بما يدل على ان الاثر فى المخاصمة لهم فكيف يجتمع هذا مع زعمهم انا محل صرف .

واما قياس مانحن فيه على الاسود فليس فى محله اذ ليس السواد متعلقا لقدرة العبد حتى يحسن الاستشهاد به و قياس فعل العبد عليه .

واما ماذكره من دليل الاشاعرة فان كان المراد المقدمة القائلة كل ممكن مقدور لله تعالى هو ان كل ممكن مصدر قدرته تعالى حتى افعال العباد فهو مصادرة ولا يلزم من امكانها المبين فى المقدمة الاولى الا احتياجها الى المؤثر وجواز تأثير قدرة الله تعالى فيها لا تأثيرها فعلا بها و بهذا بطلت المقدمة الثالثة لانه لم يلزم اجتماع قدرتين مؤثرتين فان التاثير عندنا لقدرة العبد فى فعله وانما قدرة الله تعالى صالحة للتأثير فيه وان تتغلب على قدرة العبد ولسخافة هذا الدليل لم يشر اليه نصير الدين ره فى التجريد ولا تعرض له القوشجى الشارح الجديد ،

واما ماذكره من ان المعتزلة اضطرتهم الشبهة الى اختيار مذهب ردى وهو اثبات تعدد الخالقين غير الله تعالى فهو منجر الى الانتقاد على الله سبحانه حيث يقول فى كتابه العزيز (تبارك الله احسن الخالقين) وقد مر ان الردى هو اثبات تعدد الخالقين المستقلين بقدرتهم وتمام شئون افعالهم اما اثبات فاعل غير الله تعالى اصل وجوده وقدرته من الله تعالى وتمكنه وفعله من مظاهر قدرة الله سبحانه وتوابع مخلوقيته له فمن احسن الامور وأتمها اعترافا بقدرة الله تعالى واشدها تنزيها له ، اترى ان عبيد السلطان اذا فعلوا شيئا بمدد السلطان يقال انهم سلاطين مثله ويكون ذلك عيبا فى سلطانه مع ان مددهم منه ليس كمدد العباد من الله تعالى فان السلطان لم يخلق عبيده وقدرتهم ولا شيئا من صفاتهم فكيف يكون القول بانافاعلون لافعالنا رديا منافيا لعظمة الله تعالى ، واعلم ان الخلق لغة الفعل والاختراع قال تعالى (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير . وتخلقون افكا) نعم المنصرف منه عند الاطلاق فعل الله تعالى فتخيل الخصم انه قد امكنت الفرصة و هو من جهالاته ولو كان مجرد صحة اطلاق الخالقين وكان اطلاق الخالقين على العباد عيبا فى مذهبنا لكان عيبا فى قوله تعالى (تبارك الله احسن الخالقين) وكان اطلاق القادرين العالمين المريدين عليهم اولى بالعيب فى مذهبهم لان القدرة والعلم والارادة صفات ذاتية لله تعالى زائدة على ذاته بزعمهم كزيادتها على ذوات العباد فكيف يشركون فيها معه البشر ويثبتون القادرين المريدين العالمين غير الله نعم لاريب عند كل عاقل برداءة القول بقدماء

شركاء لله في القدم محتاج اليهم في حياته وبقائه وافعاله وعلمه حتى بذاته كما هو مذهب الاشاعرة وما بالهم لا يستنكرون من اثبات الملك لانفسهم كما يثبتونه لله تعالى فيقولون الله مالك ونحن مالكون .

واما ما ذكره من الجواب عن دعوى الضرورة فمما تكرر ذكره في كتبهم وهو ظاهر الفساد لان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة و الاختيار في الحركات الاختيارية تحكم بتأثير القدرة فيها و انا فاعلون لها و لذا يذم الطفل الرامي لعلمه الضروري بانه مؤثر كما بينه المصنف ره على انه لو لم يكن للقدرة تأثير لم يعلم وجودها اذ لا دليل عليها غيره ومجرد الفرق بين الحركات الاختيارية و الاضطرارية لا يقضي بوجودها الاحتمال الفرق بخصوص الاختيار وعدمه .

(فان قلت) الاختيار هو الارادة و هي عبارة عن الصفة المرجحة لاحد المقدورين فيكون وجود الاختيار مستلزما لوجود القدرة (قلت) المراد انها مرجحة في مورد حصول القدرة لا مطلقا حتى يلزم وجودها على انه يمكن ان تكون مرجحة لاحد مقدوري الله تعالى بان يكون قد اجرى عادته على ان تكون ارادة العبد مخصصة لاحد مقدوريه تعالى بان يخلق الفعل عند خلقها هذا مضافا الى ان اثبات القدرة بلا تأثير ليس الا كاثبات الباصرة للاعمى بلا ابصار واثبات السامعة للاصم بلا اسماع وكما ان القول بهذا مخالف للضرورة فالقول بوجود القدرة بلا تأثير كذلك وهل خلق القدرة وكذا الاختيار بلا تأثير الا من العبث تعالى الله عنه .

نعم قد يرد على العدلية ان تأثير قدرة العبد في الافعال الاختيارية و ان كان ضروريا الا انه اعم من ان يكون بنحو الاشتراك بينها وبين قدرة الله تعالى كما عن ابى اسحق الاسفرائني او بنحو الاستقلال و الايجاب كما عن الفلاسفة او بنحو الاستقلال و الاختيار كما هو مذهب العدلية فمن اين يتعين الاخير، وفيه بعد كون المطلوب في المقام هو ابطال مذهب الاشاعرة و ما ذكر كاف في ابطاله ان مذهب الفلاسفة مثله في مخالفة الضرورة لان وجود الاختيار و تأثيره من اوضح الضروريات على ان الايجاب ينافي فرض وجود القدرة لاعتبار تسلطها على الطرفين في القول الاحق ويمكن ان يحمل كلامهم على الايجاب بالاختيار فيكون صحيحا و اما مذهب ابى اسحق فظاهر البطلان ايضا

لان الله سبحانه منزه عن الاشتراك فى فعل الفواحش كنزاهته عن فعلها بالاستقلال ولانه يقبح باقوى الشريكين ان يعذب الشريك الضعيف على الفعل المشترك كما بينه امامنا وسيدنا الكاظم عليه السلام وهو صبى لابى حنيفة .

واما ما زعمه من ابطال دعوى الضرورة بقوله (لان علماء السلف كانوا منكرين) الخ ففيه ان علماء السلف من العدلية انما ذكروا الادلة على المدعى الضرورى للتنبيه عليه لالحاجته اليه و لذا ما زالوا يصرحون بضروريته مضافا الى ان عادة الاشاعرة لما كانت على انكار الضروريات احتاج منازعهم الى صورة الدليل مجاراة لهم .

واما قوله (وايضا ان كل سليم العقل) الخ فتوضيحه ان سليم العقل يعلم ان ارادته لا تتوقف على ارادة اخرى فلا بدان تكون ارادته من الله تعالى اذ لو كانت منه لتوقفت على ارادة اخرى لتوقف الفعل الاختيارى على ارادته فيلزم التسلسل فى الارادات وهو باطل فاذا كانت ارادته من الله تعالى و غير اختيارية للعبد لم يكن الفعل من آثار العبد و قدرته بل من آثار الله تعالى لوجوب حصول الفعل عقيب الارادة المتعلقة به الجازمة الجامعة للشرائط المخلوقة لله تعالى فلم تكن ارادة العبد و لاحصول الفعل عقيبها من آثار العبد بل من الله تعالى .

و فيه ان عدم احتياج الارادة الى ارادة اخرى لا يدل على عدم كونها من افعال العبد المستندة الى قدرته فان تأثير قدرته فى الفعل لا يتوقف ذاتا على الارادة و لذا كان الغافل يفعل بقدرته و هو لاارادة له وكذا النائم و انما سمى الفعل المقدور اختياريا لاحتياجه غالبا الى الارادة و الاختيار فتوهم من ذلك اشتراط سبق الارادة فى كل فعل مقدور وهو خطأ و بالجملة فعل العبد المقدور نوعان خارجى كالقيام والقعود ونحوهما و ذهنى وهو افعال القوى الباطنة كالارادة و العلم والرضا والكراهة ونحوها والاول مسبوق بالارادة الا نادرا كفعل الغافل والنائم و الثانى بالعكس والجميع مقدور و مفعول للعبد و لذا كلف الانسان عقلا و شرعا بالمعرفة و وجب عليه الرضا بالقضا و ورد العفو عن النية وقال تعالى (ذلك بان الله لم يك يغير نعمة انعمها حتى يغيروا ما بانفسهم) و قال سبحانه (بل سولت لكم انفسكم امرا) و قال تعالى (فطوعت له نفسه قتل اخيه) وقال رسول الله (ص) انما لكل امرئ مانوى وقال نية المرء خير من عمله. ويشهد

لكون الارادة من الافعال المستندة الى قدرة العبد ان الانسان قد يتطلب معرفة صلاح الفعل ليحدث له ارادة به وقد يتعرف فساده بعد وجودها فيزيلها بمعرفة فساده و ان كانت جازمة فانها قد تكون فعلية و المراد استقباليا فالقدرة فى المقامين على الارادة حاصلة من القدرة على اسبابها كسائر افعال القلب فكل فعل باطنى مقدور للانسان حدوثا و بقاء و زوالا فثبت ان الارادة ومقدماتها اعنى تصور المراد و التصديق بمصالحه والرضا به من الجهة الداعية اليه مقدورة للعبد ومن افعاله المستندة اليه نعم ربما يكون بعض مقدمات الارادة من الله تعالى و بذلك تحصل الاعانة من الله تعالى لعبده كما تحصل بتهيئة غيرها من مقدمات الفعل وعليه يحمل قول امامنا الصادق عليه السلام (لاجبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين) فانه لا يبعد ان المراد بالامر بين الامرين دخل الله سبحانه فى افعال العباد بايجاد بعض مقدماتها كما هو واقع فى اكثر المقدمات الخارجية التى منها تهيئة المقتضيات و رفع الموانع فحينئذ لا يكون العبد مجبورا على الفعل ولا مفوضا اليه بمقدماته وبذلك يصح نسبة الافعال الى الله تعالى فان فاعل المقدمات لاسيما الكثيرة القريبة الى الفعل قد يسمى فاعلا له و عليه يحمل ما ظاهره اسناد افعال العباد الى الله تعالى كبعض آيات الكتاب العزيز و الله و اولياؤه اعلم .

قال المصنف زاد الله فضله عليه

(منها) مكابرة الضرورة فان العاقل يفرق بالضرورة بين ما يقدر عليه كالحركة يمنة ويسرة والبطش باليد اختيارا و بين الحركة الاضطرارية كالوقوع من شاهق وحركة المرتعش وحركة النبض ويفرق بين حركات الحيوان الاختيارية وحركات الجماد ومن شك فى ذلك فهو سوفسطائى اذ لا شىء اظهر عند العاقل من ذلك ولا اجلى منه .

وقال الفضل

قد عرفت جواب هذا فيما مر وقد ذكر هذا الرجل هذا الكلام ثم كرره كما هو عادته فى التكريرات القبيحة الطويلة الخالية عن الجدوى والجواب ما سبق

واقول

مراد المصنف ره سابقا هو بيان مدعى العدلية من كون العباد فاعلين بالضرورة و مراده هنا بيان ما يلزم الاشاعرة من مكابرة الضرورة غاية الامر انه بين سابقا وجه الضرورة بيانا للمدعى و هو ليس من التكرار و اما تطويله فهو لايضاح الحجة للعوام عسى ان يرتدع من له قلب و اما ما اشار اليه من الجواب بمجرد وجود القدرة و عدمها من دون تأثير لوجودها فقد عرفت ايضا انه مخالف للضرورة فان الضرورة كما تحكم بوجود القدرة تحكم بتأثيرها ولو لم يكن لها تأثير لم نعلم بوجودها لاحتمال الفرق بمجرد وجود الاختيار و عدمه .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) انكار الحكم الضرورى من حسن مدح المحسن وقبح ذمه وحسن ذم المسىء وقبح مدحه فان كل عاقل يحكم بحسن مدح من يفعل الطاعات دائما ولا يفعل شيئا من المعاصى ويبالغ بالاحسان الى الناس ويبذل الخير لكل احد ويعين الملهوف ويساعد الضعيف وانه يقبح ذمه ولو شرع احد فى ذمه باعتبار احسانه عده العقلاء سفيها ولا مه كل احد ويحكمون حكما ضروريا بقبح مدح من يبالغ فى الظلم والجور والتعدى والغصب ونهب الاموال وقتل الانفس ويمتنع من فعل الخير وان قل وان من مدحه على هذه الافعال عد سفيها ولامه كل عاقل ونعلم ضرورة قبح المدح و الذم على كونه طويلا وقصيرا اوكون السماء فوقه والارض تحته وانما يحسن هذا المدح و الذم لو كان الفعلان صادرين عن العبد فانه لولم يصدر عنه لم يحسن توجه المدح والذم اليه والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم فلم يحكموا بحسن مدح الله تعالى على انعامه ولا الثناء عليه ولا الشكر له ولا بحسن ذم ابليس وسائر الكفار والظلمة المبالغين فى الظلم بل جعلوهما متساويين فى استحقاق المدح والذم فليعرض العاقل المنصف من نفسه هذه القضية على عقله ويتبع مايقوده عقله اليه ويرفض تقليد من يخطىء فى ذلك ويعتقد ضد الصواب فانه لايقبل منه غدا يوم الحساب وليحذر من ادخال نفسه فى زمرة الذين قال الله تعالى عنهم (واذيتحاجون فى النار فيقول الضعفاء للذين استكبروا انا كنا لكم تبعا فهل انتم مغنون عنا نصيبا من النار).

وقال الفضل

حاصل ماذكره فى هذا الفصل ان المدح والذم يتوجهان الى الامور الاختيارية ويحسن مدح المحسن ويقبح ذمه ويقبح مدح المسيء ويحسن ذمه ولولا ان تلك الافعال باختيار الفاعل وقدرته لما كان فرق بين الاعمال الحسنة والسيئة ولا يستحق صاحب الاعمال الحسنة المدح ولا صاحب الاعمال القبيحة الذم فعلم ان الافعال اختيارية والا يلزم التساوى المذكور وهو باطل، والجواب ان ترتب المدح والذم على الافعال باعتبار وجود القدرة والاختيار فى الفاعل وكسبه ومباشرته للفعل اما انه لتاثير قدرته فى الفعل فذلك غير ثابت وهو المتنازع فيه ولا يتوقف ترتب المدح و الذم على التاثير بل يكفى وجود المباشرة والكسب فى حصول الترتب المذكور .

ثم ما ذكر ان المدح و الذم لم يترتب على مالم يكن بالاختيار فباطل مخالف للعرف و اللغة فان المدح يعم الافعال الاختيارية و غيرها بخلاف الحمد واختلف فى الحمد ايضا ،

واما قوله والاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح ان ارادانهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلى للمدح والذم المذكورين فذلك كذلك لانهم لم يقولوا بالحسن والقبح العقلى اصلا وان اراد نفى الحكم بحسن مدح الله تعالى وثنائه مطلقا فهذا من مفترياته فانهم يحكمون بحسن مدح الله وثنائه لان الشرع امر به لان العقل حكم به كما مر مرارا

واقول

لاريب ان المدح و الذم يتبعان حسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح فى الافعال انما يكونان من حيث صدورها من فاعلها و تأثيره فيها بقدرته و اختياره لا لذواتها ولذا لو صدر من النائم او المكره فعل لم يمدح و لا يذم عليه وحينئذ فلا يصح تعلق المدح والذم بالعبد بمجرد جعل الله تعالى له محلا لفعله من دون قدرة له على الامتناع و لا تاثير له فى الفعل فلا وجه لجعل الكسب موجبا لترتب مدح العبد وذمه على الفعل فانه باى معنى فسر لم يصدر كاصل الفعل بقدرة العبد و اختياره ومالم يصدر من العبد شيء لا يحسن مدحه او ذمه عليه .

و اما ماحكاه عن اهل اللغة من ان المدح يعم الافعال الاختيارية وغيرها ففيه ان مرادهم بالغير هو الصفات كصفاء اللؤلؤ لا مايعم الافعال التى تقع بلاقدرة واختيار فانه خلاف الضرورة ، ولكن على هذا يشكل ذكر المصنف للطول والقصر و كون السماء فوقنا والارض تحتنا فانها ليست من الافعال حتى يكون عدم المدح والذم عليها شاهداً للمدعى و يمكن الجواب عنه بان مراده انهم اذا لم يجعلوا لجهة الصدور مدخلا فى حسن المدح والذم وقبحهما كان اللازم عدم قبح المدح و الذم على المثالين و نحوهما مما لم يصدر عن الانسان وهو خلاف الضرورة .

واما ما رد به فى بيان مراد المصنف بقوله (الاشاعرة لم يحكموا بحسن هذا المدح والذم) فخطأ اذ ليس شىء مما ذكره مراداً له ، و انما مراده انهم لما لم يجعلوا الافعال صادرة من العبد و الحال كما عرفت ان لجهة الصدور فى الافعال مدخلا تاما فى استحقاق المدح والذم وفى حسنهما وقبحهما لزمهم انكار حسن مدح الله على انعامه وذم ابليس والكافرين و الظالمين لان المدح والذم غير صادرين من العبد و هذا الانكار خلاف الضرورة على انه لو اراد المصنف ماذكره الخصم اولا كان جديرا بالذكر والعجب اذ كيف يدعى عاقل انه مع قطع النظر عن التكليف الشرعى لايحسن مدح الله على نعمائه وشكره على آلائه ولايقبح مدح ابليس و الكافرين وانه لافرق عقلا بين هذين المدحين كما لافرق ايضا بين مدح الله على نعمه وذمه عليها ومدح الظالم على ظلمه وذمه عليه فمن ادعى ذلك كان حقيقا بان يلحق فى المجانين .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يقبح منه تعالى حينئذ تكليف نافعل الطاعات واجتناب المعاصى لانا غير قادرين على ممانعة القديم فاذا كان الفاعل فينا للمعصية هو الله تعالى لم نقدر على الطاعة لان الله تعالى ان خلق فينا فعل الطاعة كان واجب الحصول وان لم يخلقه كان ممتنع الحصول و لو لم يكن العبد متمكنا من الفعل والترك كانت افعاله جارية مجرى حركات الجمادات وكما ان البديهة حاكمة بانه لايجوز امر الجماد و نهيه و مدحه و ذمه وجب ان يكون الامر كذلك فى افعال العباد ولانه تعالى يريد منا فعل المعصية ويخلقها فينا فكيف نقدر

على ممانعته ولانه اذاطلب منا ان نفعل فعلا ولايمكن صدوره عنا بل انما يفعله هو كان عابثا فى الطلب مكلفا لما لايطاق تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

وقال الفضل

هذه الشبهة اضطرت المعتزلة الى اختيار هذا المذهب والاّ لم يجترئ احد من المسلمين على اثبات تعدد الخالقين فى الوجود ، والجـواب ان تكليف فعـل الطاعات و اجتناب المعاصى باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولان العبد لما كانت قدرته واختياره مقارنة للفعل صار كاسبا للفعل وهو متمكن من الفعل و الترك باعتبار قدرته و اختياره الموجب للكسب و المباشرة وهذا يكفى فى صحة التكليف ولايحتاج الى اثبات خالقيته للفعل وهو محل النزاع ، واما الثواب و العقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى و التجاء سؤال، وكما لايصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم لايصح ابتداء فكذا ههنا لايصح ان يقال لم أثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لايفعلها ابتداء ولم يعكس فيهما ، واما التكليف والتأديب و البعثة والدعوة فانها قد تكون دواعى العبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة و باعتبار ذلك يصير الفعل طاعة ومعصية ويصير علامة للثواب و العقاب ثم ما ذكره انه يلزم اذا كان الفاعل للمعصية فينا هو الله تعالى انا لانقدر على الطاعة لانه ان خلق الطاعة كان واجب الحصول و الا كان ممتنع الحصول ، فنقول هذا يلزمكم فى العلم لزوما غير منفك عنكم لان ما علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن العبد ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لاقدرة على الواجب و الممتنع فيبطل حينئذ التكليف لابتنائه على القدرة و الاختيار بالاستقلال كما زعم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء .

واقول

من راى تعبيره عن هذا الدليل بالشبهة يحسب انه يأتى فى جوابه بالكلام الجزل والقول الفصل و اذا جاء الى جوابه رآه بالخرافات اشبه فان كل ما ذكره لايجعل متعلق

التكليف من آثار العبد فان كل مافى الوجود بزعمهم مخلوق لله تعالى حتى الكسب والمحلية فمن اين يكون العبد مؤثرا وموجدا حتى يصح تكليفه ، و بالجملة ان كان للعبد ايجاد و تأثير فى متعلق التكليف تم مطلوبنا والافالاشكال بحاله فيلزمهم تكليف العباد بمالايطاق ومالااثر لهم فيه اصلا وحصول العبث فى الطلب .

واما ما زعمه من ان الثواب و العقاب من العاديات ففيه مع ما عرفت من اشكال حصول العلم بالعادة الغيبية انه لايمكن ان يكون من عاديات العادل الرحمن ان يعذب عبده الضعيف على فعل هو خلقه فيه ولااثر للعبد به بوجه فلايقاس بخلق الاحراق عقيب مسيس النار ،

و اما ما اشار اليه من الجواب عن العبث فى الطلب بقوله (و اما التكليف والتاديب و البعثة) فخروج عن مذهبه ظاهرا اذ كيف يدعو التكليف و التأديب والبعثة العبد الى الفعل و الاختيار و هما من الله سبحانه ولااثر للعبد فيهما اصلا عندهم.

واما ما زعمه من الالزام لنا بالعلم فمما لايرضى به عارف من قومه فضلا عن غيرهم لماسبق من ان العلم تابع للمعلوم لامتبوع والالماكان الله قادراً مختارا لان ماعلم وجوده واجب وماعلم عدمه ممتنع على نحو ما ذكره فى كلامه ومن الوهن بالانسان ان يتعرض للجواب عن مثل هذه الكلمات التى يعلم فيها مقصد صاحبها .

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اظلم الظالمين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لانه اذا خلق فينا المعصية ولم يكن لنا فيها أثر ألبتة ثم عذبنا عليها و عاقبنا على صدورها منه تعالى فيناكان ذلك نهاية الجور والعدوان نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى وصف الله تعالى بالظلم و العدوان فاى عادل يبقى بعد الله تعالى واى منصف سواه واى راحم للعبد غيره واى مجمع للكرم والرحمة والانصاف عداه مع انه يعذبنا على فعل صدر عنه ومعصية لم تصدر منا بل منه ،

وقال الفضل

نعوذ بالله من نسبة الظلم والعدوان الى الله المنان وخلق المعصية في العاصي لم يستوجب الظلم والظلم تصرف في حق الغير والله تعالى لا يظلم الناس في كل تصرف يفعل فيهم ، وقد روى ان عمرو بن العاص سال ابا موسى فقال يخلق فيّ المعصية ثم يعادينى بها فقال ابو موسى لانه لا يظلمك ، وتوضيح هذا المبحث ان النظام الكلى في خلق العالم يقتضى ان يكون فيه عاص و مطيع كالبيت الذى يبنيه حكيم مهندس فانه يقتضى ان يكون فيه بيت الراحة و محل الصلاة وان لم يكن مشتملا على المستراح كان ناقصا كذلك ان لم يكن في الوجود عاص لم يكمل النظام الكلى ولم يملأ النار من العصاة وكما انه لا يحسن ان يعترض على المهندس انك لم عملت المستراح ولم تجعل البيت كله محل العبادة ومجلس الانس كذلك لم يحسن ان يقال لخالق النظام الكلى لم خلقت العصيان ولم لم تجعل العباد كلهم مطيعين لان النظام الكلى كان يقتضى وجود الفريقين فان التصرف الذى يفعله صاحب البيت في جعل بعضه مسجدا و بعضه مستراحا هل يقال هو ظلم فكذلك تصرف الحق سبحانه في الموجود باى وجه يتفق لا يقال انه ظلم ، ولكن المعتزلى الاعمى يحسب ان الخلق منحصر فيه وهو مالك لنفسه والله ملك عليه لا يعلم انه مالك مطلق الا ترى ان الرجل الذى يعمل عملا ويستأجر على العمل رجالا و يستعمل معهم بعض عبيده الارقاء فاذا تم العمل اعطى الاجراء اجرتهم ولم يعط العبيد شيئا هل يقال انه ظلم العبيد لا شك انه لا يقول عاقل انه ظلم العبيد وذلك لانه تصرف في حقه بما شاء ، ثم ان هذا الرجل لو حمل العبد فوق طاقته او قطع عنه القوت و اللباس يقال انه ظالم و ذلك لانه تجاوز عن حد ما يملكه من العبد و هو التصرف حسبما اذن الله تعالى فيه فاذا تجاوز من ذلك الحد فقد ظلم و ذلك لانه ليس بالمالك المطلق ولو كان هو المالك المطلق وكان له التصرف حيث ما شاء وكيفما اراد لكان كل تصرفاته عدلا لا جورا ولا ظلما كذلك الحق سبحانه هو المالك المطلق وله التصرف كيفما شاء و حيثما اراد فلا يتصور منه ظلم باى وجه تصرف ، هذا هو التحقيق ولا بد عن هذا .

واقول

من المضحك استدلاله بماعن ابى موسى من دعوى عدم الظلم ردا على مايدركه كل ذى وجدان من ان خلق المعصية و المعاداة عليها سفه وظلم فكأنه لم يرض ان يختص شيخهم الاشعرى بهذه الخرافة حتى اشرك معه جده، ولايخفى ان تنظيره بالبيت مخالف لمانحن فيه من وجهين (الاول) ان حسن وجود المستراح فى البيت و مدخليته فيه ظاهران لكل احد اذلولاه لتلوث البيت وتكدرت حياة اهله بخلاف محل النزاع من افعال العباد كالجور و النميمة والقتل والسرقة وقطع السبيل ونحوها فانها شرور فى العالم توجب الفساد فيه والنقصان فى نظامه لاالكمال (الثانى) ان جعل المستراح محلا للقذر لاظلم فيه له لعدم شعوره بخلاف جعل العاصى محلا لافعال الذميمة ثم عقابه عليها .

و من اغرب الغريب قوله (ولم يملأ النار من العصاة) فانه كلام من يرى ان لله سبحانه حاجة وفائدة فى ان يملأها من عباده ، على انه اذا كان له التصرف كيف ماشاء لم يحتج الى خلق المعصية بل له ان يملاها منهم ابتداء ، وليت شعرى أمن الرحمة بعدما كمل بهم نظامه ووسمهم بالسوء ان يعاقبهم بل هم اولى بالثواب ثم ان التمثيل بالبيت انما يناسب القول بالاصلح الذى لايراه الاشاعرة و قد ذكره بعض المحققين لتقريبه فأخذه الخصم من غير تدبر ووضعه فى غير موضعه على غير موافقة لمذهبه ومادرى مافائدة ذكر استعمال العبيد بلااجرة وهو لايقرب مطلوبه ولايخالف قولنا .

واما ماذكره من حمل العبد فوق طاقته وقطع القوت واللباس عنه وانه ظلم وجور فهو اقرب الى مطلوبنا لان الظلم انما يكون فيه من حيث هو لامن حيث عدم اذن الشارع فيه بل لو اذن فيه عد آذنا فى الجور وعد اذنه جورا آخر واعظم منه فى الظلم خلق الفعل فى العبد وتعذيبه عليه بانواع العذاب ، و دعوى ان لله سبحانه ذلك لانه المالك المطلق ممنوعة لان الملك المطلق عبارة عن سلطنة مطلقة غير مقيدة بوجه ولانسلم ان من احكامها وآثارها جواز الاضرار بالعبد بلامنفعة له ولا ذنب منه بل احكامها وشؤنها رعاية العبد ورحمته وانصافه واى عاقل لايعد ذلك الاضرار من التصرف القبيح والظلم الصريح .

قال المصنف زاد الله فى علو درجاته

و (منها) انه يلزم منه تجويز انتفاء ماعلم بالضرورة ثبوته ، بيانه انا نعلم بالضرورة ان افعالنا انما تقع بحسب قصودنا ودواعينا وتنتفى بحسب انتفاء الدواعى وثبوت الصوارف فانا نعلم بالضرورة انا متى اردنا الفعل وخلص الداعى الى ايجاده وانتفى الصارف فانه يقع ومتى كرهناه لم يقع فان الانسان متى اشتد به الجوع وكان تناول الطعام ممكنا فانه يصدر منه تناول الطعام ومتى اعتقد ان فى الطعام سما انصرف عنه و كذا يعلم من حال غيره ذلك فانا نعلم بالضرورة ان شخصا لو اشتد به العطش ولا مانع له من شرب الماء فانه يشربه بالضرورة و متى علم مضرة دخول النار لم يدخلها ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل وان كرهناه وانتفى الداعى اليه ويمتنع صدوره عنا وان اردناه وخلص الداعى الى ايجاده على تقدير ان لا يفعله الله تعالى و ذلك معلوم البطلان فكيف يرتضى العاقل لنفسه مذهبا يقوده الى بطلان ماعلم بالضرورة ثبوته

و قال الفضل

قد سبق فى تحرير المذهب ان الافعال تقع بقدرة الله تعالى عقيب ارادة العبد على سبيل العادة فاذا حصلت الدواعى وانتفت الصوارف يقع فعل العبد وان جاز عدم الوقوع عقلا كما فى سائر العاديات التى يجوز عدم وقوعها عقلا ويستحيل عادة فكذا كل ماذكره من تناول الطعام وشرب الماء فانه يجوز ان لا يقع عقيب ارادة الطعام ولكن العادة جرت بوقوعها، اما قوله (ولو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان يقع الفعل و ان كرهناه) فهذا امر صحيح فان كثيرا ما نفعل الاشياء و نكرهها و هذا الجواز مما لا ريب فيه وليس فى انكار هذا الجواز نفى ماعلم بالضرورة .

وأقول

نتيجة كلامه الاصرار على مكابرة الضرورة فلا يلتفت اليه واعجب منه قوله (فان كثيرا ما نفعل الاشياء ونكرهها) اذ أى عاقل يفعل مايكره مع انتفاء الدواعى اووجود الصوارف كما هو مفروض الكلام نعم ربما نفعل مانكره لداع اقوى من الصارف وهو امر آخر بل لا تبقى الكراهة الحقيقية حينئذ .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجويز ماقضت الضرورة بنفيه و ذلك لان افعالنا انما تقع على الوجه الذى نريده ونقصده ولايقع منا على الوجه الذى نكره فانا نعلم بالضرورة انا اذا اردنا الحركة يمنة لم تقع يسرة ولو اردنا الحركة يسرة لم تقع يمنة والحكم بذلك ضرورى فلو كانت الافعال صادرة من الله تعالى جاز ان تقع الحركة يمنة ونحن نريد الحركة يسرة وبالعكس وذلك ضرورى البطلان .

وقال الفضل

جواب هذا ماسبق فى الفصل السابق ان هذه الافعال انما تقع عقيب ارادة العبد عادة من الله تعالى وان الله تعالى يخلق هذه الحركات عقيب ارادة العبد وهو يخلق الارادة والضرورة انما تقضى على وقوع هذه الافعال عقيب القصد والارادة لانها تقضى بان هذه الارادة مؤثرة خالقة للفعل والعجب ان هؤلاء لايفرقون بين هذين المعنيين ثم من العجب كل العجب انهم لايرجعون الى انفسهم ولايتاملون ان هذه الارادة من يخلقها اهم يخلقونها ام الله تعالى يخلقها فالذى خلق الارادة وان لم يرد العبد تلك الارادة وهو مضطر فى صيرورته محلا لتلك الارادة خالق الفعل فاذا بلغ امر الخلق الى الفعل رقدوا كالحمار فى الوحل ونسبوا الى انفسهم الافعال وفيه خطر الشرك

واقول

سبق فى اول المبحث ان القول بعدم تاثير قدرة العبد واختياره خلاف الضرورة وان من انكر تاثير قدرته ليس له طريق الى اثبات وجودها كما سبق هناك ان الارادة ومقدماتها من تصور المراد والتصديق بمصلحته والرضا به افعال للعباد وآثار لقدرتهم وانه ربما تقع المقدمات من الله تعالى وقد اوضحناه فراجع فلامحل لعجبه كل العجب ومن خلو وطاب الاشاعرة من النقد على مذهب العدلية التجؤا الى التهويل بالالفاظ فعبروا عن فعل العبد بالخلق والشرك اللذين ينصرف اولهما الى فعل كامل القدرة وثانيهما الى الشرك فى الالهية ، وهم احق بالشرك لاثباتهم الصفات الزائدة المغايرة لله تعالى فى وجوده ولاتقوم الالهية الا بها مع انهم ايضا اثبتوا هذه الصفات لانفسهم ولاريب ان دعوى المشاركة فى الصفات الذاتية اعظم خطرا من دعوى المشاركة فى الافعال لاسيما مع كونها باقدار الله تعالى .

مخالفة الجبرية لنصوص القرآن

قال المصنف قدس الله روحه

و(منها) انه يلزمهم مخالفة الكتاب العزيز و نصوصه والآيات المتظافرة فيه الدالة على اسناد الافعال الينا وقد بينت فى كتاب الايضاح مخالفة اهل السنة لنص الكتاب والسنة بالوجوه التى خالفوا فيها آيات الكتاب العزيز حتى انه لا تمضى آية من الايات الا وقد خالفوا فيها من عدة اوجه فبعضها يزيد على العشرين ولا ينقص شيء منها عن اربعة ولنقتصر فى هذا المختصر على وجوه قليلة دالة على انهم خالفوا صريح القرآن ذكرها افضل متأخريهم واكبر علمائهم فخر الدين الرازى وهى عشرة (الاول) الآيات الدالة على اضافة الفعل الى العبد (فويل للذين كفروا. فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم .ان يتبعون الا الظن . ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم. بل سولت لكم انفسكم امرا فصبر جميل. فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله. من يعمل سوءا يجز به. كل امرئ بما كسب رهين. وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى) .

وقال الفضل

اعلم ان النص ما لا يحتمل خلاف المقصود فكل ما كان كذلك من كتاب الله وخالفه المكلف عالما به يكون كافرا نعوذ بالله من هذا وكل ما يحتمل الوجوه ولا يكون بحيث لا يحتمل خلاف المقصود فالمخالفة لا تكون كفرا بل هو محتمل للاجتهاد والترجيح لما هو الانسب والاقرب الى مدلول الكتاب، والعجب من هذا الرجل انه جمع الآيات التى اوردها الامام الرازى ليدفع عنها احتمال ما يخالف مذهب اهل السنة ثم اتى على الآيات كلها ووافق مذهب السنة لها ودفع عنها ما احتمل تطبيقه على مذهب المعتزلة و هذا الرجل ذكر الآيات كلها وجعلها نصوصا مؤيدة لمذهبه ولم يذكر ما ذكر الامام فى تأويل الايات وتطبيقها على مذهب اهل السنة والجماعة ، وهذا يدل على غاية حمق الرجل و حيلته وتعصبه وعدم فهمه اما كان يستحى من ناظر فى كتابه ، ومثله فى هذا العمل كمثل من جمع السهام

فى وقعة حرب وكانت تلك السهام قتلت طائفة من اهل عسكره فاخذ السهام من بطون اصحابه ومن صدورهم وافخاذهم ثم يفتخر ان لنا سهاما قاتلة للرجال ولم يعلم ان هذه السهام قتلت احباءه و اعوانه نعوذ بالله من الجهل والتعصب، ثم جعل هذه الآيات دليلا على مذهبه الباطل من باب اقامة الدليل فى غير محل النزاع فانا لا ننكر ان للفعل نسبة الى الفاعل ونسبة واضافة الى الخالق كالسواد فان له اضافة الى الاسود لانه محله والى الخالق الذى خلقه فى الاسود حتى صار به اسود فقوله تعالى (فويل للذين كفروا) فيه اضافة الكفر الى العبد ولاشك انه كذلك وليس لنا فيه نزاع اصلا و الكلام فى الخلق لا فى الكسب والمباشرة وقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) لاشك ان الكتابة تصدر من يد الكاتب وهذا محسوس لا يحتاج الى الاستدلال و الكلام فى الخلق والتاثير فنقول الكتابة كسب العبد وخلق الحق ألم يقرأ هذا الرجل آخر هذه الآية (ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم و ويل لهم مما يكسبون) صرح بالكسب و ان كتابتهم كسب لهم لا انه خلق لهم وقس عليه باقى الآيات المذكورة .

واقول

النص كما ذكره هو ما يحتمل الخلاف لكن لا بحسب الاحتمالات السفسطائية والاوهام والالم يكن نص اصلا بل بحسب طريقة الاستعمال وافهام اهل اللسان كما هو ثابت فى هذه الايات الكريمة لان نسبة الفعل الاختيارى الى ناعله انما يفهم منها تاثير الفاعل فى الفعل واحداثه اياه ولا يتصور عاقل ان نسبة الفعل الاختيارى الى الفاعل ذى القدرة والاختيار عبارة عن كون الفاعل محلا فقط فلا يقاس ما نحن فيه بالاسود فان السواد ليس باختيارى لمن لا قدرة ولا اختيار له فيه ، ولكن الاشاعرة اصطلحوا واثبتوا للفعل الاختيارى نسبة الى الفاعل بمعنى المحلية لا يعرفها العرب وسموها الكسب ونسبة الى الخالق وحملوا الكتاب العزيز على اصطلاحهم المتاخر ولاجل ما ذكرنا لم يتعرض المصنف لتاويل الرازى لو وقع منه لان اجوبتهم تدور مدار الكسب الخرا فى ولو كان له جواب ذو بال لما تركه الخصم وتعرض للكسب ، فالحق ان تاويل الايات بمثل ذلك يعد من تحريف الكلم عن مواضعه

ويوجب اسقاط الكتاب العزيز عن الحجية اذ لا نص فى الكتاب الا ويمكن فيه مثل ذلك التاويل .

واما استشهاده بتتمة الاية فمن العجائب لان المراد بالكسب فيها هو طلبهم لذلك الثمن القليل ولذا جعل تعالى الويل على كل من الكتابة والكسب منفردا، ومن الجهالات المثل الذى ضربه مشيرا بـه الى ان الآيات من ادلة الاشاعرة و كانت سهامالهم على خصومهم ولم ينكر ذوفهم انها من ادلة العدلية و غاية ماعند الاشاعرة تاويلها بالكسب الساقط فانظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا .

قال المصنف نور الله ضريحه

(الثانى) ماورد فى القرآن من مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر على كفره ووعده بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب على المعصية كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت . اليوم تجزون بما كنتم تعملون . وابراهيم الذى وفى . و لاتزروازرة وزراخرى. لتجزى كل نفس بما تسعى . هل جزاء الاحسان الا الاحسان . هل تجزون الا الا بما كنتم تعملون . من جاء بالحسنة فله عشر امثالها . و من اعرض عن ذكـرى . اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا والذين كفروا بعد ايمانهم .)

وقال الفضل

مدح المؤمن وذم الكافر بكونهما محلا للكفر والايمان كما يمدح الرجل بحسنه وجماله وتمدح اللؤلؤة بصفائها والوعد والوعيد لكونهما محلا للاعمال الحسنة والسيئة كما يؤثر ويختار المسك ويحرق الحطب و الحشيش والايـات المذكورة انما تدل على المدح للمؤمن والذم للكافر وبيان ترتب الجزاء وليس النزاع فى هذا لان هـذا مسلم والكلام فى ان الافعال المجزية هل هى مخلوقة لله تعالى اوللعبد واما المباشرة للعمل والكسب الذى يترتب عليه الوعد والوعيد والجزاء فلا كلام فى انهما من العبد ولهذا يترتب عليهما الجزاء فعلم ان ما فى الايات ليس دليلا لمذهبه .

واقول

لاريب ان المدح والذم تابعان لحسن الاشياء وقبحها والحسن والقبح قدلايعتبر فيهما القصد والاختيار لعدم كون متعلقهما من الافعال الاختيارية بل من الصفات الذاتية كصفاء اللؤلؤ وكدرته وجمال الوجه وحسنه وقد يعتبر فيهما القصد والاختيار لتعلقهما بالفعل الاختيارى ، فان الفعل الاختيارى لووقع بلاقصد لم يوصف بالحسن و القبح ولا يحمد عليه الفاعل ولايذم كفعل النائم فان النائم اذا صدرت منه كلمة الايمان و الكفر لم توصف بحسن ولا قبح منه ولا يحمد عليها ولايذم و كذا لايذم الشخص على الفعل اذا أكره عليه كماوقعت كلمة الكفر من عمار باكراه قريش فلم يذم عليها ونزل قوله تعالى (الا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان) ولوا نتفى اصل الصدور من الشخص كان الفعل اولى بعدم اتصافه بالحسن والقبح منه وكان الشخص اولى بان لايحمد اويذم عليه سواء لم يرتبط به الفعل اصلام ارتبط به بنحو المحلية اوالالية بلااختيار ولاتأثير فان الحجارة لاتحمدولا تذم على الايلام ولايحسن منها ولايقبح وانمايحمد الرامى اويذم على الايلام لحسنه منه اوقبحه بحسب الوجوه والاعتبار كضرب اليتيم تأديبا اوعدوانا وكذا الحال فى الانسان بناء على صدورفعله من الله تعالى فانه لايحسن من الانسان ولايقبح ولا يحمد عليه ولايذم لعدم تأثيره فى الفعل اصلا ومجرد كونه محلا لفعله تعالى وصيرورته آلة و تسميته فى الاصطلاح اللفظى كاسبا لايقتضى حسن الفعل منه اوقبحه ولا حمده عليه اوذمه مادام غير مؤثر فيه بوجه اذليس هو الا كالحجارة فحينئذ يكون تعلق المدح و الذم فى القرآن بالمؤمن والكافر دليلا على الصدور منهما والتاثير لهما.

واما الوعدوالوعيد فلامعنى لتعلقهما بالشخص لكونه محلا للافعال اذلم يستند اليه شيء حتى يجزى به والتشبيه بايثار المسك واختياره واحراق الحطب والحشيش خطأ لان الكلام فى صحة الوعد والوعيد وبالضرورة لايصح وعدالمسك وايعادالحشيش على ان حرق الحطب ليس ظلما له اذلاشعورله بخلاف تعذيب الانسان فلامعنى لقياس المؤمن و الكافر على المسك والحطب

واما ماذكره من ان المباشرة والكسب لاكلام فى انهما من العبد فان ارادبه انهما منه حقيقة كان خروجا عن مذهبه وشركا بمعتقده لان كل مافى الوجود من الله

تعالى و ان اراد انهما منه اصطلاحا و بمجرد التسمية اللفظية لم يحصل به الجواب .

قال المصنف اعلى الله منزلته

(الثالث) الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فى التفاوت والاختلاف والظلم قال الله تعالى (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت. الذى احسن كل شيء خلقه ثم هدى) والكفر والظلم ليس بحسن وقال تعالى (وماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق) والكفر ليس بحق و قال تعالى (ان الله لايظلم مثقال ذرة. وماربك بظلام للعبيد. وماظلمناهم. لاظلم اليوم . ولا يظلمون فتيلا) .

وقال الفضل

مذهب جميع الملليين ان افعال الله تعالى منزهة عن ان تكون مثل افعال المخلوقين فان افعال المخلوقين مشتملة على التفاوت والظلم وافعال الله تعالى منزهة عن هذه الاشياء فالآيات الدالة على هذا المعنى دليل جميع الملليين ولايلزم الاشاعرة شيء منها لانهم لايقولون ان افعال العباد افعال الله تعالى حتى يلزم المحذور بل انهم يقولون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد وهذا التفاوت والاختلاف والظلم بواسطة الكسب والمباشرة فالتفاوت والاختلاف واقع فى افعال العباد كما فى سائر الاشياء كالانسان وغيره من المخلوقات فان الاختلاف والتفاوت واقعان فيها لامحالة فهذا التفاوت والاختلاف فى تلك الاشياء بماذا ينسب وباى شيء ينسب فينسب اليه تعالى اختلاف افعال العباد ، واما الاستدلال بقوله (احسن كل شيء خلقه) على ان الكفر ليس خلقه فباطل لان الكفر مخلوق لاخلق ولو كان كل مخلوق حسنا لوجب ان لايكون فى الوجود قبيح وهو باطل لكثرة المؤذيات والقبائح المتحققة بخلق الله تعالى على ماسيجيء ، واما الاستدلال بقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق) على ان الكفر ليس مخلوق الله تعالى لانه ليس بحق فباطل لان معنى الآية انا ماخلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق والصدق والجد لا بالهزل والعبث كما قال (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين وما خلقنا هما الا بالحق) ولو كان المعنى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بكون كل مخلوق حقا لأفاد أن الكفر حق وانى يفهم هذا المعنى من هذا الكلام نعم ربما فهم

ذلك الاعرابى الجاف الجلى الوطن ذلك المعنى من كلام الله تعالى .

واقول

من العجب ان الخصم واصحابه يطلقون افعال الله تعالى على مخلوقاته فاذا جاءوا الى افعال العباد التى هى مخلوقة لله بزعمهم سموها افعال المخلوقين ايزعمون ان الخروج عن عهدة الاشكال بمجرد الاصطلاح و التسمية على ان صريح الآية الاولى عدم التفاوت فى خلق الله ومنه افعال العباد عندهم فلا يضرنا عدم تسميتها افعال الله تعالى .

واما مازعمه من التفاوت بواسطة الكسب و المباشرة ففيه انهم يزعمون ان الله تعالى خالق الاشياء كلها فكل شىء جعلوا فيه التفاوت سواء كان هو الكسب ام غيره فهو من خلق الله تعالى فيكون التفاوت فى خلقه وقد نفته الآية فلا ينفعهم الفرار الى الكسب والمباشرة ، ومن المضحك انه بعد ما زعم ان مذهب جميع الملليين تنزيه افعال الله عن التفاوت كذب نفسه باثبات التفاوت فى سائر الاشياء كالانسان و غيره من المخلوقات ونسبه مع التفاوت فى افعال العباد الى الله تعالى وهو ايضا تكذيب لله تعالى فى قوله (ماترى فى خلق الرحمن من تفاوت) و منشأه الجهل بمعنى الآية اذ ليس المراد بالتفاوت فى الآية الاختلاف بالصورة والمادة او الحسن والاحسنية او نحو ذلك حتى تكذب الآية بل المراد به الاختلاف بالحسن والقبح ووقوع الخلل وعدم الاتقان فى بعضها ولكن الخصم لايرضى بهذا لانه يزعم ان خلق الله متفاوت بالحسن و القبح (فان قلت) لعله فهم من لفظ الخلق المعنى المصدرى فلايكون قوله بالتفاوت فى المخلوقات تكذيبا للاية (قلت) مع انه لااشعار لكلامه به لو كان كذلك لما احتاج الى دعوى كون التفاوت بواسطة الكسب على ان تعليق الرؤية المنفية بالخلق يدل على ارادة المخلوق منه مع ان القول بوقوع التفاوت فى المخلوقات يستوجب نفى الاتقان و ثبوت النقص فى الله سبحانه بالعجز او الجهل وهو كفر .

واما ماأجاب به عن قوله تعالى (احسن كل شىء خلقه) حيث قال ان الكفر مخلوق لا خلق فغلط واضح بناء على قراءة الاكثر بفتح لام خلقه ليكون فعلا فان الآية حينئذ تكون صريحة فى انه تعالى احسن كل شىء مخلوق له، وكذا بناء على قراءته بتسكين اللام

ليكون مصدرا وبدل اشتمال من كل شيء و ذلك لان احسان الخلق انما هو باعتبار احسان المخلوق اويستلزمه كما تشهد له القراءة الاولى ، وكيف يمكن ان يقال ان الله سبحانه لم يحسن مخلوقاته وهو ينفى الاتقان و يثبت العجز اوالجهل له سبحانه وما زعمه من كثرة القبائح المؤذية فى مخلوقات الله تعالى يرد عليه مع منا فانه لقوله سابقا بعدم صدور القبيح منه تعالى ان المؤذيات ليست قبائح لما فيها من المصالح الكثيرة وان تخيلها قبائح من لايعرف ان الله احسن الخالقين وان افعاله متقنة منزهة عن القبيح

واما جوابه عن الاية الثالثة بان معناها انا ماخلقنا السموات والارض الا متلبسين بالحق ففيه ان هذا هو مراد المصنف وهو بالضرورة يقتضى ان تكون مخلوقاته تعالى كلها حقا والا فكيف يكون متلبسا بالحق ومخلوقاته ومصنوعاته من الباطل كما انه لايكون منزها عن اللعب والعبث اذا كان بعض مخلوقاته لعبا وعبثا.

قال المصنف قدس الله روحه

(الرابع) الايات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) والانكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ومن مذهبهم ان الله خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لايقدر على غيره فكيف يوبخه عليه وقال تعالى (ومامنع الناس ان يؤمنوا اذجاءهم الهدى) وهو انكار بلفظ الاستفهام، ومن المعلوم ان رجلا لوحبس آخر فى بيت بحيث لايمكنه الخروج عنه ثم يقول مامنعك من التصرف فى حوائجى قبح منه ذلك وكذا قوله تعالى (ماذا عليهم لو آمنوا . مامنعك ان تسجد) وقوله تعالى (مامنعك اذرايتهم ضلوا. فما لهم عن التذكرة معرضين. فما لهم لايؤمنون. عفا الله عنك لم اذنت لهم. لم تحرم ما احل الله لك) وكيف يجوز ان يقول لم تفعل مع انه ما فعله وقوله (لم تلبسون الحق بالباطل. لم تصدون عن سبيل الله) قال الصاحب بن عباد «كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن المنكر وقد اراده و يعاقب على الباطل و قدره وكيف يصرفه عن الايمان و يقول (انى تصرفون) ويخلق فيهم الكفر ثم يقول (كيف تكفرون) ويخلق فيهم لبس الباطل ثم يقول (لم تلبسون الحق بالباطل) وصدهم عن سواء السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم و بين الايمان ثم قال (وماذا عليهم لو آمنوا بالله)

وذهب بهم عن الرشد ثم قال (اين تذهبون) واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال(فما لهم عن التذكرة معرضين)» .

وقال الفضل

قد سبق ان ذم العباد على الكفر لكونهم محل الكفر والكاسبين المباشرين له والانكار والتوبيخ فى قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) لكسبهم الكفر وهم غير عاجزين عن الكسب لوجود القدرة على الكسب وان كانوا عاجزين عن دفع الكفر عنهم بحسب الايجاد والخلق والاول كاف فى ترتب التوبيخ على فعلهم ، واما ما ذكر من ان مذهبهم ان الله خلق الكفر فى الكافر واراده منه وهو لايقدر على غيره فكيف يوبخه عليه فقد ذكرنا جوابه فيما سبق ان التوبيخ باعتبار الكسب والمحلية لاباعتبار التاثير والخالقية وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا يلزمهم فى العلم بعينه وكذا حكم باقى ماذكر من الايات المشتملة على توبيخ الله تعالى عباده بالشرك و المعاصى فان كل هذه التوبيخات متوجهة الى العباد باعتبار المحلية و الكسب لا باعتبار الخلق ، واما ماذكره من كلمات الصاحب فهو كان وزيرا متشدقا فى الانشاء معتزليا ذكر الكلمات على وتيرة ارباب الترسلات والمراسلات وليس فيه دليل وما احسن ماقيل فى امثال كلامه :

كلامك ياهذا كبندق فارغ خلى عن المعنى ولكن يقرقر

واقول

بعد قولهم ان الله تعالى خالق كل شىء يكون الكسب ايضا من مخلوقاته كما سبق ويكون العبد عاجزا عنه كاصل الفعل فلايصح توبيخ العبد عليه ايضا ومازعمه من وجود القدرة على الكسب ان اراد بها القدرة المؤثرة فيه فقد خرج عن مذهبه حيث يقول لامؤثر الا الله تعالى وكل شىء مخلوق و ان اراد بها غير المؤثرة فهى لاتصحح التوبيخ مع ان مثلها عندهم متعلق باصل الفعل فلاداعى للفرار الى الكسب ، و اما ما زعمه من ان هذا يلزمنا فى العلم فقد مر مرارا مافيه.

و اما كون الصاحب رحمه الله و زيرا متشدقا فى الانشاء فلاينا فى علو مكانته فى العلم كما هو معلوم لكل احد و تشهد به رصانة معانى كلامه المذكور ، و مازعمه انه

كان معتزليا فهو كما زعمه الذهبى ان السيد المرتضى ره كان معتزليا ومن نظر احوال الصاحب عرف انه شريف الحسب امامى المذهب عريق الولاء لاهل البيت لايتحكم على الحق بلعل وليت ، و لينظر المنصف ان الخالى عن المعنى هو كلام الصاحب او كلام الخصم.

قال المصنف رفع الله فى الخلد اعلامه

(الخامس) الآيات التى ذكر الله فيها تخيير العباد فى افعالهم وتعلقها بمشيتهم قال تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر. اعملوا ماشئتم فسيرى الله عملكم. لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر. فمن شاء ذكره. فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا. فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا) وقد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا و قالوا لوشاء الرحمن ماعبدناهم)

وقال الفضل

هذه الآيات تدل على ان للعبد مشية وهذا شيء لا ريب فيه و لاخلاف لنافيه بل النزاع فى ان هذه المشية التى للعبد هل هى مؤثرة فى الفعل موجدة اياه او هى موجبة للمباشرة و الكسب فاقامة الدليل على وجود المشية فى العبد غير نافعة له ، واما قوله قد انكر الله تعالى على من نفى المشية عن نفسه و اضافها الى الله تعالى بقوله (سيقول الذين اشركوا لوشاء الله مااشركنا) فنقول هذا الانكار بواسطة احالة الذنب على مشية الله تعالى عنادا وتعنتا فانكر الله عليهم عنادهم وجعل المشية الالهية علة للذنب وهذا باطل الاترى الى قوله (و لوشاء الله ما اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا) كيف نسب عدم الاشراك الى المشية ولولا ان الانكار فى الآية الاولى لجعل المشية علة للذنب و فى الثانية لتعميم حكم المشية الموجبة للخلق لم يكن فرق بين الاولى والثانية و الحال ان الاولى واردة للانكار على ذلك الكلام وهو منقول عنهم والثانية من الله تعالى من غير انكار فليتامل المتامل ليظهر عليه الحق .

واقول

صريح الآيات ارجاع الايمان و الكفر و نحو هما الى مشية العبد و لامعنى للارجاع اليها بدون تاثيرها ثم ان ايجاب المشية للكسب كمازعم ان كان بمعنى تاثيرها فيه فهو خلاف مذهبهم والا فلا يصح الارجاع اليها ، و اماما ذكره من ان هذا الانكار بواسطة احالة الذنب الى مشية الله تعالى الى آخره ففيه ان صريح الاية احالتهم اصل الشرك الى مشية الله تعالى ولايفهم من الاية انهم يعدون الشرك ذنبا فضلا عن احالتهم جهة الذنب الى مشية الله تعالى ، واما مازعمه من انه لولا الجمع الذى ذكره لم يكن فرق بين الاولى و الثانية ففيه ان الفرق واضح لان الاولى فى مقام الانكار على من نفى المشية المؤثرة فعلا عن نفسه و اضافها الى الله تعالى و الثانية فى مقام فرض مشيته تعالى وانه لو فرض تعلقها بعدم الشرك لما اشركوا .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(السادس) الآيات التى فيها امر العباد بالافعال و المسارعة اليها قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم. اجيبوا داعى الله وآمنوا به . استجيبوا لله و للرسول. يأيها الذين امنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم. فامنوا به خير الكم . واتبعوا احسن ما انزل اليكم. وانيبوا الى ربكم) وكيف يصح الامر بالطاعة و المسارعة اليها مع كون المامور ممنوعا عاجزا عن الاتيان وكما يستحيل ان يقال للمقعد الزمن قم و لمن يرمى من شاهق جبل احفظ نفسك فكذا ههنا.

وقال الفضل

أمر العباد بالمسارعة فى الخيرات من باب التكليف و قد سبق فائدة التكليف وانه ربما يصير داعيا الى اقبال العبد الى الله تعالى وخلق الثواب والعقاب عقيب التكليف والبعثة وعمل العباد كخلق الاحراق عقيب النار فكما لايحسن ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب النار كذلك لايحسن ان يقال لم خلق الثواب و العقاب عقيب الطاعة و المعصية فانه تعالى مالك على الاطلاق و يحكم مايريد ، واما قوله كيف يصح الامر بالطاعة و المامور عاجز فالجواب ماسبق انه ليس بعاجز عن الكسب والمباشرة والكلام فى الخلق والتاثير لافى الكسب و المباشرة.

واقول

قدعرفت ان هذاكله من الهذيان او التمويه فلايحسن بنااضاعة القرطاس لاجله مرة اخرى .

قال المصنف طاب ثراه

(السابع) الآيات التى حث الله تعالى فيها على الاستعانة به كقوله تعالى (اياك نعبد و اياك نستعين . فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم. استعينوا بالله) فاذاكان الله تعالى خلق الكفر و المعاصى كيف يستعان ويستعاذبه و ايضايلزم بطلان الالطاف و الدواعى لانه تعالى اذاكان هوالخالق لافعال العباد فاى نفع يحصل للعبد من اللطف الذى يفعله الله تعالى ولكن الالطاف حاصلة كقوله تعالى (أولايرون انهم يفتنون فى كل عام مرة اومرتين. ولولاان يكون الناس امةواحدة . ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الارض . فبما رحمة من الله لنت لهم. ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر)

وقال الفضل

خلق الكفر و المعاصى لايوجب ان لايستعان من الخالق و لايستعاذبه فان الاستعانة والاستعاذة لاجل أن لايخلق مايوجب الاستعانة والاستعاذة و لوكان الامر كما ذكروا لانسدباب الدعاء والطلب من الله تعالى لانه خالق الاشياء وهذامن الترهات التى لايتفوه بهاعاقل فضلا عن فاضل .

واقول

الاستعانة طلب اعانة المعين على فعل المستعين فاذاكان الفعل والاثر لله وحده كيف يحصل معنى الاستعانة كماان الاستعاذة بهتعالى من الشيطان انماتكون اذاكان للشيطان اثر فاذاكان الاثر لله وحده كيف يستعاذبه من غير المؤثر، هذاهومراد المصنف لاما فهمه الخصم، ودعوى ان الاستعانة والاستعاذة لاجل ان لايخلق موجبهما دعوى شبيهة بالكسب فى عدم ظهور معناها ، مع انها لاتنافى وجه الاستدلال الذى ذكرناه فنحن ندعوه سبحانه بان يعيننا على فعل الخير ويعيذنا من فعل الشيطان وشره و باب دعائه تعالى مفتوح للسائلين. وقدتغافل الخصم عماذكره المصنف من لزوم بطلان الالطاف والدواعى

لعجزه عن الجواب و لعله عن غفلة لان من كانت بضاعته دعوى الكسب و نحوه لايعجز عن الجواب.

قال المصنف اعلى الله درجته

(الثامن) الايات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم و اضافتها الى انفسهم كقوله تعالى حكايه عن آدم ع (ربنا ظلمنا انفسنا) وعن يونس ع (سبحانك انى كنت من الظالمين) و عن موسى ع (ربى انى ظلمت نفسى) وقال يعقوب لاولاده (بل سولت لكم انفسكم امرا) وقال يوسف ع (من بعد ان نزغ الشيطان بينى و بين اخوتى) وقال نوح ع (ربى انى اعوذبك ان اسالك ماليس لى به علم) فهذه الآيات تدل على اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لافعالهم.

وقال الفضل

اعتراف الانبياء بكونهم فاعلين لايدل على اعتقادهم بكونهم خالقين و المدعى هوهذا و فيه التنازع فان كل انسان يعلم انه فاعل للفعل ولكن الكلام فى الخلق والايجاد فليس فيه دلالة لمدعاه.

واقول

سبق ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح الدلالة على ايجاده اياه و ان الكسب بالمعنى الذى فسره به انما هوعبارة عن نسبة محلية لافاعلية فتكون الآيات دليلا واضحا على المطلوب، وقوله (ان الكلام فى الخلق والايجاد) مسلم و الآيات دالة عليه فان الخلق لغة هو الفعل وان كان ينصرف فى الاستعمال الى فعل الله تعالى خاصة ولذا يتقصده الخصم ليستبشع السامع من دعوى الانبياء فى انفسهم الخلق ولم يعلم ان الله تعالى نسبه الى عيسى فقال (واذ تخلق من الطين) و نسبه الى غيره فقال (وتخلقون افكا) وقال سبحانه (تبارك الله احسن الخالقين)

قال المصنف طاب مثواه

(التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بان كفرهم و معاصيهم كانت منهم كقوله تعالى (ولوترى اذ الظالمون موقوفون عند ربهم) الى قوله (أنحن

صددناكم عن الهدى بعد اذ جاءكم بل كنتم قوما مجرمين) وقوله تعالى (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين . كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير) الى قوله تعالى (فكذبنا) و قوله تعالى (اولئك ينالهم نصيب من الكتاب . فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون)

و قال الفضل

اعتراف الكفار يوم القيمة لظهور ماينكره المعتزلة و هو ان الكسب من العبد والخلق من الله تعالى ألا ترى الى قوله تعالى لهم يوم القيمة (فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون) اى كان هذا الجزاء لكسبكم الاعمال السيئة و كل هذا يدل على ان العبد كسباً يؤاخذ به يوم القيمة ويجزى به ولا يدل على ماهو محل النزاع وهو كونه خالقا لفعله وموجداً اياه فليس فيها دلالة على المقصود .

و اقول

التعلل بالكسب عليل لانه معنى حادث اخترعه الاشاعرة فكيف تحمل عليه الآية و الحال ان معناه اللغوى العمل ، وهل يفهم عربي ان معنى الآية فذوقوا العذاب بما انكم محل لفعل اناخلقته وهل يصح من العدل ان يذيقهم العذاب لاجل جعله لهم محلا لفعله، كذا الآيات الاخر صريحة في المطلوب لماعرفت من ان اسناد الفعل الاختيارى الى فاعله صريح في ايجاده اياه.

قال المصنف قدس الله نفسه

(العاشر) الآيات التى ذكر الله تعالى فيها مايحصل منهم من التحسر فى الآخرة على الكفر وطلب الرجعة قال تعالى (وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا . قال ربي ارجعوني لعلي اعمل صالحا . ولو ترى اذ المجرمون ناكسو رؤسهم عند ربهم ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا . او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة فاكون من المحسنين) .

وقال الفضل

التحسر و طلب الرجعة لاكتساب الاعمال السيئة والاعتقادات الباطلة التى من جملتها اعتقاد الشركاء لله تعالى كماهو مذهب المجوس و من تابعهم من الملليين كالمعتزلة و تابعيهم وليس فى هذه الايات دليل على مدعاهم .

واقول

سبق ان الكسب كاصل الفعل لااثر للعبد فيه فكيف يتحسر لوقوعه منه والمؤثر غيره و كيف يطلب الرجعة للعمل وهوعود على بدء لان العمل لغيره ولاقدرة له على الدفع وما الفائدة بالرجعة و المحسن مثل المسيء عند الاشاعرة فى تجويز العذاب ولعله يكون الامر فيها اسوأ، ونتيجة مقالتهم ان الله سبحانه خلق فى العبد الكفر والمعصية وجعله محلالها بارادته من دون اثر للعبد اصلا ويعاقبه عليهما باشد العقاب و يخلق فيه التحسر وطلب الرجعة ولايجيبه اليها ويخلق فيه الاعتراف بالظلم و هوخلق الظلم فيه و يخيره فى افعاله ولاخيار له ومع ذلك لاجور ولاسفه فى فعله بل كله عدل و رحمة و صواب ماهذا الاشيء عجاب.

قال المصنف اعلى الله مقامه

فهذه الآيات و امثالها من نصوص الكتاب الذى لايأتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه فماعذر فضلائهم ، وهل يمكنهم الجواب عند هذا السؤال كيف تركتم هذه النصوص و نبذتموها وراءكم ظهريا الا باناطلبنا الحياة الدنيا و آثرناها على الآخرة، وماعذر عوامهم فى الانقياد الى فتوى علمائهم و اتباعهم فى عقائدهم ، وهل يمكنهم الجواب عند السؤال كيف تركتم هذه الآيات و قد جاءكم بها النذير وعمرناكم مايتذكر فيه من تذكر الا بانا قلدنا آباء ناوعلماءنا من غير فحص ولابحث ولانظر مع كثرة الخلاف و بلوغ الحجة الينا فهل يقبل عذر هذين القبيلين وهل يسمع كلام الفريقين .

وقال الفضل

قدعرفت فيمامضى ان النص مالايحتمل خلاف المقصود وقد علمت فى كل الفصول من استدلالاته بالآيات انهادالة على خلاف مقصوده فهى نصوص مخالفة لمدعاه ،والعجب

انه يفتخر ويباهى باتيانها ثم يقول ماعذر علمائهم و عوامهم ، فنقول اماعذر علمائهم فانهم يقولون يوم القيمة آلهنا كنا نعلم انه لاخالق فى الوجود سواك وانت خلقت كل شىء ونحن كسبنا المعصية اوالطاعة فان تعذبنا فنحن عبادك وان تغفر لنا فبفضلك و كرمك و لك التصرف كيف شئت ، واماعذر عوامهم فانهم يقولون آلهنا ان نبيك محمداص امرنا ان نكون ملازمين للسواد الاعظم فقال عليكم بالسواد الاعظم ورأينا فى امته السواد الاعظم كان اهل السنة فدخلنا فيهم و اعتقدنا مثل اعتقادهم وراينا المعتزلة ومن تابعهم من الشيعة كاليهود يخفون مذهبهم ويسمونه التقية و يهربون من كل شاهق الى شاهق ولو نسب اليهم انهم معتزليون او شيعة يستنكفون عن هذه النسبة فعلمنا ان الحق مع السواد الاعظم .

واقول

قدسبق ان النص مالايحتمل الخلاف بحسب فهم اهل اللسان وان الآيات الكريمة كذلك ونحن نكل الى السامع قوله (دالة على خلاف مقصوده) ، واما ما ذكر فى عذر علمائهم فهو لايسمع عند من يعلم الحقائق والصادق من الكاذب ويعلم انهم ماقالوا ذلك فى الدنيا الالاغواء العوام المساكين و تلبيس الحق المبين فيقول لهم كيف تقولون لاخالق فى الوجود سواك و انتم تقولون بألسنتكم ما ليس فى قلوبكم فانا نشاهد اعمالكم تشهد عليكم بخلاف اقوالكم اذتحتالون للدنيا ومقاصدكم بكل حيلة وتتنازعون عليها بما ترون لكم من كل حول وقوة وكيف تقولون ذلك وهذه آيات الكتاب المجيد تتلى عليكم بنسبة الافعال الى العباد وقدصرح بعضها بلفظ الخلق قال تعالى (واذتخلق من الطين كهيئة الطير. وتخلقون افكا) فماغايتكم بهذا المقال الا الاضلال و نفى فعل القبيح عن انفسكم واثباته للمنزه عن كل عيب و نقص واى فائدة لقولكم انا كسبنا المعصية وانتم تريدون به انكم محل بالاضطرار فيكون ارحم الراحمين بزعمكم قدخلق المعصية مع كسبها فيكم بلاجرم فصيرتموه اظلم الظالمين كماهو مرادكم بقولكم ان لك التصرف فينافان الله سبحانه يتنزه عن هذا التصرف المطوى على الظلم والجور .

واما ما ذكره في عذر عوامهم بان نبينا قال عليكم بالسواد الاعظم فعذر بارد لانه يقال لهم (اولا) كيف اخذتم دينكم من هذا الحديث وهو لوصح سندا وتم دلالة لايفيد الا الظن وقدسمعتم قوله تعالى (ان الظن لايغنى من الحق شيئا) وقوله (ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) ويقال لهم (ثانيا) كيف اخذتم بهذا الحديث وتركتم قول الله تعالى (افان مات اوقتل انقلبتم على اعقابكم) الدال على انقلاب السواد الاعظم بعد رسول الله ص ومارواه معتمدكم البخارى فى كتاب الحوض من صحيحه ان النبى ص اخبر ان الصحابة اذاوردوا عليه الحوض يحال بينه وبينهم ويقال له انهم ارتدوا بعدك على ادبارهم القهقرى ، ويؤخذ بهم الى النار ولا يخلص منهم الا مثل همل النعم، وما رواه اهل صحاحكم وغيرهم ان النبى ص قال يكون فى هذه الامة مثل ماكان فى بنى اسرائيل حذوا لنعل بالنعل ، و قد ارتدالسواد الاعظم من بنى اسرائيل وخالفوا خليفة موسى اخاه هرون ، مع ان اكثر الناس فى عامة الازمنة على الضلالة كما يصرح به الكتاب العزيز فى كثير من الآيات ، ويقال لهم (ثالثا) كيف علمتم ان المراد بالحديث لزوم اتباع السواد الاعظم حتى فى الدين والحال انه مطلق صالح للتقييد بالف قيد كما قيدتموه انتم بغير المعصية والظلم ونحوهما فكان يلزمكم الفحص والنظر فى الادلة العقلية و النقلية ، وقدكان يكفيكم من العقل ان الجبر مستوجب لنسبة الظلم الى الله سبحانه ومن النقل الايات السابقة بل وجدان كل شخص انه يحرم علية اتباع السواد الاعظم فى هذه المسئلة لانه يجد من نفسه انه المؤثر فى فعله وعليه رايه فى كل عمله ، على ان السواد الاعظم هو العوام فما معنى اتباعه لنفسه وكله جاهل ، الى غير ذلك من المفاسد المانعة من الاعتذار بهذا الحديث .

واما ماشار اليه من امر التقية فلوذكره المعتذر كان الامر عليه اشدواخزى اذ يقال له (اولا) ماانكرتم من التقية وقد شرعها الله تعالى فى كتابه العزيز فقال (الا ان تتقوا منهم تقية) وقال تعالى (الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان) و(ثانياً) ان تقية الشيعة ليست الامنكم لانكم اخفتموهم وقتلتموهم لتمسكهم بمن امر النبى ص امته بالتمسك بهم وانتم اتبعتم الظالمين فى معاداة اهل بيت الرحمة وشيعتهم المؤمنين وآمنتم المشركين

والمنافقين والفاسقين وقولكم (يستنكفون من هذه النسبة) حاشا وكلا رأينا علانيتهم تشهد لضمائرهم بالافتخار بموالاة آل محمد الطاهرين ومعاداة اعدائهم كما قال شاعرهم الكميت رحمه الله تعالى

ومالى الا آل احمد شيعة ومالى الا مذهب الحق مذهب

قال المصنف بلغه الله مناه

و(منها) مخالفة الحكم الضرورى الحاصل لكل احد عند مايطلب من غيره ان يفعل فعلا فانه يعلم بالضرورة ان ذلك الفعل يصدر عنه و لهذا يتلطف فى استدعاء الفعل منه بكل لطيفة ويعظه ويزجره عن تركه و يحتال عليه بكل حيلة و يعده ويتوعده على تركه وينهاه عن فعل مايكرهه ويعنفه على فعله و يتعجب من فعله ذلك ويستطرفه و يتعجب العقلاء من فعله وهذا كله دليل على فعله ويعلم بالضرورة الفرق بين امره بالقيام و بين امره بايجاد السموات و الكواكب ولولا ان العلم الضرورى حاصل بكوننا موجدين لافعالنا لماصح ذلك.

وقال الفضل

الطلب من الغير للفعل و نهيه عن الفعل للحكم الضرورى بانه فاعل الفعل و هذا لاينكره الا من ينكر الضروريات وقد مر مرارا ان هذا ليس محل النزاع فان صدور الفعل عن احدنا محسوس ولهذا نطلب منه ونتلطف ونزجر ونعد ونوعد وكل هذه الامور واقعة وليس النزاع الا فى ان هذا الفعل هل هو مخلوق لنا او نحن نباشره فالنزاع راجع الى الفرق بين المباشرة والخلق وانهما متحدان اومتغايران و هذا ليس بضرورى و من ادعى ضرورية هذا فهو مكابر لمقتضى العقل فمخالفة الضرورة فيما ذكر ليس فى محل النزاع فليس له فيه دليل.

واقول

ماذكره المصنف من التلطف فى الاستدعاء ونحوه دليل ضرورى على كون العبد موجدا لفعله ومؤثرا فيه كماهو مذهبنا ومجرد محليته لفعل فاعل آخر مع عدم الاثر له ايضا فى المحلية كماهو مذهبهم لايصحح التلطف ونحوه ، وهذا من اوليات

الضروريات ولكن الخصم يستعمل المغالطة و التمويه فادعى انهم يقولون بمباشرة العبد للفعل وانها غير الايجاد فان اراد انها فعل آخر للعبد من آثاره فهو مخالف لمذهبه وان اراد انها عبارة عن محلية العبد لفعل الله بلا اثر للعبد فيها الا لم يرتفع الاشكال بمخالفتهم للحكم الضروري كما اوضحه المصنف ، وليت شعري اذا استعمل الانسان التمويه في دينه اليوم فهل يراه منجيه غدا يوم تكشف الحقائق ويظهر الكاذب من الصادق ، فليحذر العاقل و ليعتبر من يريد خلاص نفسه يوم حلوله في رمسه.

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) مخالفة اجماع الانبياء والرسل فانه لاخلاف في ان الانبياء اجمعوا على ان الله تعالى امر عباده ببعض الافعال كالصلاة و الصوم و نهى عن بعضها كالظلم و الجور ولا يصح ذلك اذا لم يكن العبد موجدا، اذ كيف يصح ان يقال له ائت بفعل الايمان والصلاة ولا تأت بالكفر والزنا مع ان الفاعل لهذه الافعال و التارك لها هو غيره فان الامر بالفعل يتضمن الاخبار عن كون المأمور قادرا عليه حتى لو لم يكن المأمور قادرا على المأمور به لمرض او سبب آخر ثم امره فان العقلاء يتعجبون منه وينسبونه الى الحمق و الجهل والجنون ويقولون انك لتعلم انه لا يقدر على ذلك ثم تامره به واوصح هذا الصح ان يبعث الله رسولا الى الجمادات مع الكتاب فيبلغ اليها ما ذكرناه ثم انه تعالى يخلق الحياة في تلك الجمادات و يعاقبها لاجل انها لم تمتثل امر الرسول و ذلك معلوم البطلان ببديهة العقل.

وقال الفضل

امر الانبياء عباد الله بالاشياء ونهيهم عن الاشياء لا يتوقف على كون العبد موجداً للفعل نعم يتوقف على كون العبد فاعلا مستقلا في الكسب و المباشرة ومختارا و هذا مذهب الاشاعرة وما ذكره لا يلزم من يقول بهذا بلى يلزم اهل مذهب الجبر وقد علمت ان الاشاعرة يثبتون اختيار العبد في كسب الفعل و يمنعون كون قدرته مؤثرة في الفعل مبدعة موجدة اياه وشتان بين الامرين فكل ما ذكره لا يلزم الاشاعرة وليس في مذهبهم مخالفة لاجماع الانبياء .

واقول

لم يرد الخصم بقوله فاعلا مستقلا فى الكسب تاثير قدرته فيه فانه مناف لقولهم لامؤثر فى الوجود الا الله تعالى بل ارادمجرد محليته للفعل بلاتاثير له فى الفعل والمحلية غاية الامر انه يقترن بالفعل قدرة له و اختيار و همالايصحان امره و نهيه مالم يكن لهماتأثير ألبتة فيرد عليهم ما ذكره المصنف ره فليس امر العباد و نهيهم الابمنزلة امر الجمادات ونهيها .

قال المصنف اعلى الله درجته

و (منها) انه يلزممنه سدباب الاستدلال على وجود الصانع والاستدلال على كونه تعالى صادقا والاستدلال على صحة النبوة والاستدلال على صحة الشريعة و يفضى الى القول بخرق اجماع الامة لانه لايمكن اثبات الصانع الابان يقال العالم حادث فيكون محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمع منع حكم الاصل فى القياس وهو كون العبد موجدا لايمكنه استعمال هذه الطريقة فينسدعليه باب اثبات الصانع.

و ايضا اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح وغيرها لم يمتنع منه اظهار المعجز على يدالكاذب و متى لم يقطع بامتناع ذلك انسد علينا باب اثبات الفرق بين النبى و المتنبى.

وايضا اذا جازان يخلق الله تعالى القبائح جازان يكذب فى اخباره فلا يوثق بوعده ووعيده و اخباره عن احكام الاخرة و الاحوال الماضية و القرون الخالية.

وايضا يلزم من خلقه القبائح جواز ان يدعو اليها وان يبعث عليها و يحث و يرغب فيها ولوجاز ذلك جازان يكون مارغب الله تعالى فيه من القبائح ،فتزول الثقة بالشرايع و يقبح التشاغل بها.

وايضا لوجاز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والاضلال و يزينه له و يصده عن الحق و يستدرجه بذلك الى عقابه للزم فى دين الاسلام جوازان يكون هو الكفر والضلال مع انه تعالى زينه فى قلوبنا وان يكون بعض الملل المخالفة للاسلام هو الحق ولكن الله تعالى صدنا عنه وزين خلافه فى اعيننا ، فاذاجوزوا ذلك لزمهم تجويز ماهم عليه هو الضلالة والكفر وكون ماخصومهم عليه هو الحق و اذالم يمكنهم القطع بان ماهم عليه هو الحق

و ماخصومهم عليه هو الباطل لم يكونوا مستحقين للجواب .

وقال الفضل

فى هذا الفصل استدل باشياء عجيبة ينبغى ان يتخذه الظرفاء ضحكة لهم (منها) انه استدل بلزوم انسداد باب اثبات الصانع و كونه صادقا والاستدلال بصحة النبوة على كون العبد موجدا لفعاله ، وذكر فى وجه الملازمة شيئا غريبا عجيبا ، وهو انا نستدل على حدوث العالم بكونه محتاجا الى المحدث قياسا على افعالنا المحتاجة الينا فمن منع حكم الاصل فى القياس وهو كون العبد موجدا لايمكنه استعمال هذه الطريقة ، و اثبات هذه الملازمة من المضاحك (اما اولا) فلانه حصر حادثات العالم فى الانسان ولو لم يخلق الانسان و افعاله اصلا كان يمكن الاستدلال بحركات الحيوان وسائر الاشياء الحادثة بوجوب وجود المحدث و كأن هذا الرجل لم يمارس قط شيئا من المعقولات و الحق انه ليس اهلا لأن يباحث لدناءة رتبته فى العلم و لكن ابتليت بهذا مرة فصبرت و (اما ثانيا) فلانه استدل بلزوم عدم كونه صادقا على كون العبد موجد فعله و لم يذكر هذه الملازمة لان النسبة بينه و بين هذه الملازمة بعيدة جداً و (اما ثالثا) فلانه استدل بلزوم انسداد باب صحة النبوة و صحة الشريعة على كون العبد موجد فعله ومن اين يفهم هذه الملازمة ثم ادعى الافضاء الى خرق الاجماع و كل هذه الاستدلالات خرافات وهذيانات لايتفوه بها الا امثاله فى العلم والمعرفة .

ثم استدل على بطلان كونه خالقا للقبائح بلزوم عدم امتناع اظهار المعجز على يد الكاذب وقد استدل قبل هذا بهذا مرارا وأجبناه فى محاله ، وجواب هذا وماذكر بعده من ترتب الامور المنكرة على خلق القبائح مثل ارتفاع الثقة من الشريعة و الوعد و الوعيد وغيرها انا نجزم بالعلم العادى و بما جرى من عادة الله تعالى انه لم يظهر المعجزة على يد الكاذب فهو محال عادة كسائر المحالات العادية ، وان كان ممكنا بالذات لانه لايجب على الله تعالى شيء على قاعدتنا ، فكل ماذكره من لزوم جواز تزيين الكفر فى القلوب عوض الاسلام وان ماعليه الاشاعرة من اعتقاد الحقية يمكن ان يكون كفرا و باطلا فلايستحقون الجواب ، فجوابه ان جميع هؤلاء لايقع عادة كسائر العاديات و نحن نجزم بعدم وقوعه وان جاز عقلا حيث لايجب عليه شيء ولاقبيح بالنسبة اليه.

واقول

ينبغي بيان مقصود المصنف وتوضيح بعض كلامه ليعرف منه خبط الخصم فنقول: ذكر المصنف انه يلزم من القول بان العباد غير فاعلين لافعالهم لوازم اربعة.

(الاول) سدباب الاستدلال على وجود الصانع واستدل عليه بقوله (لانه لايمكن اثبات الصانع الابان يقال) الى آخره وتوضيحه انهم اختلفوا في ان المحوج الى الصانع هل هو الامكان او الحدوث او المركب منهما او الامكان بشرط الحدوث واختار الاشاعرة الثاني كما ذكره الخصم سابقا وعلى مختارهم يتوقف اثبات الصانع على قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى محدث، ولا دليل على الكبرى الا احتياج افعالنا الينا وقياس سائر الحوادث عليها في الحاجة الى محدث فاذا منع الاشاعرة الاصل وهو احتياج افعالنا الينا لعدم كوننا موجدين لها ولم يكن في سواها من الحوادث دلالة على الحاجة الى المحدث انسد عليهم باب اثبات الصانع، فالمصنف قد حصر الدليل على الكبرى بحاجة افعالنا الينا لانه حصر الحادثات في افعال الانسان كما فهمه الخصم (فان قلت) نفس حدوث الحوادث يدل على وجود المحدث بلاحاجة الى القياس على افعالنا (قلت) لانسلم ذلك مالم يرجع الى التعليل بالامكان بلحاظ ان ماتساوى طرفاه يمتنع ترجح احدهما بلامرجح وهو خلاف قولهم بان العلة المحوجة هي الحدوث لا الامكان، فنفس الحدوث مع قطع النظر عن الامكان لايقتضي الحاجة الى صانع لجواز الصدفة فلا بد لهم من القول بانا فاعلون لافعالنا وانها محتاجة الينا ليقاس عليها سائر الحوادث وتتم كلية الكبرى.

(اللازم الثاني) سدباب الاستدلال على كونه تعالى صادقا واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا لوجاز ان يخلق الله تعالى القبائح جاز ان يكذب في اخباره) وتوضيحه انه اذا جاز ان يخلق تعالى الكذب الواقع من الناس وسائر القبائح فقد جاز ان يكذب في كلامه اللفظي اذ لافرق بين ان يخلق الكذب في الناس وبين ان يخلقه في شجرة اوعلى لسان جبرئيل اوألسنة الانبياء لان جميع الكذب انما هي خلقه فلا يوثق بوعده ووعيده وسائر اخباره كما سبق موضحا.

(الثالث) سدباب الاستدلال على صحة النبوة واستدل عليه المصنف بقوله (وايضا

اذا كان الله تعالى خالقا للجميع من القبائح و غيرها) و هو غنى عن البيان و الملازمة فيه ظاهرة .

(الرابع) سدباب الاستدلال على صحة الشريعة واستدل عليه المصنف بامرين (الاول) قوله (وايضا يلزم من خلقه القبائح جوازان يدعو اليها) و توضيحه ان خلق الشيء يتوقف على ارادته وهى تتوقف على الرضا به كما سبق فاذا كان تعالى خالقا للقبائح كان مريدا لها و راضيا بها واذا ارادها ورضى بها جاز ان يدعو اليها و يبعث الرسل لاجل العمل بها ويرغب فيها واذا جاز ذلك جاز ان يكون ما رغب فيه و بعث به الرسل من القبائح فتزول الثقة بالشرائع و يقبح التشاغل بها لجواز ان يكون ما تدعو اليه قبيحا (الثانى) قوله (و ايضا لو جاز منه تعالى ان يخلق فى العبد الكفر والاضلال) و هو لا يحتاج الى البيان. ولا ريب ان سد باب الاستدلال على تلك الامور خرق لاجماع الامة ، فظهر ان المصنف ذكر اللوازم الاربعة ووجه لزومها لهم لكن على طريق اللف و النشر المشوش لانه قدم دليل اللازم الثالث على دليل الثانى فلم يتضح للخصم كلام المصنف ره مع غاية وضوحه

وقد تشبث للجواب عن بعض الادلة بانه محال عادة ان يخالف الله تعالى عادته حيث جرى فى عادته ان لا يظهر المعجزة على يد الكاذب وان لا يكذب فى اخباره و أن لا يبعث الى القبائح ولا يحث عليها ولا يزين الكفر فى القلوب الى نحو ذلك مما رتب المصنف جوازه على جواز خلق الله سبحانه للقبائح ، وفيه كما مر كثيرا انا نطالبه بمستند العادة وهذه الامور غيبية ثم ما معنى العادة فى ان شريعة الاسلام وما عليه الاشاعرة دون غيرهما حق وقد اوكلنا جملة مما خبط به الخصم الى فهم الناظر لئلا يحصل الملل من البيان .

قال المصنف اجزل الله ثوابه

و (منها) تجويز ان يكون الله تعالى ظالما عابثا لانه لو كان الله تعالى هو الخالق لافعال العباد ومنها القبائح كالظلم والعبث لجاز ان يخلقها لاغير حتى تكون كلها ظلما وعبثا فيكون الله تعالى ظالما عابثا لا عبا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه الترهات وانى يلزم هذا من هذه العقيدة و الظلم والعبث من افعال العباد ولاقبيح بالنسبة اليه وخالق الشى غير فاعله ، و هذا الرجل لايفرق بين خالق الصفة والمتصف بتلك الصفة وكل محذوراته ناش من عدم هذا الفرق ، الايرى ان الله خالق السواد فهل يجوز ان يقال هو الاسود كذلك لو كان خالق الظلم و العبث هل يجوز ان يقال انه ظالم عابث نعوذ بالله من التعصب المؤدى الى الهلاك ثم ان هذا الرجل يحصر القبيح فى افعال الانسان ويدعى ان لاقبيح ولاشر فى الوجود الا افعال الانسان وذلك باطل فان القبائح غير افعال الانسان فى الوجود كثيرة كالخنزير و الحشرات المؤذية وهل يصح له ان يقول ان هذه الاشياء غير مخلوقة لله تعالى فاذا قال انها مخلوقة لله تعالى فهل يمنع قباحتها وشرها وذلك مخالف الضرورة والحس فاذن يلزم ماألزم الاشاعرة من القول بخلق الافعال القبيحة.

واقول

لاتنفعهم الاصطلاحات الصرفة وان الخلق غير الفعل كماسبق ، ولوسلم فالمصنف يلزمهم بانه اذا كان الله تعالى خالقا للقبائح كالظلم و العبث فقد جاز ان تكون مخلوقاته كلها منها فلايكون فى الكون الا ماهو من جنس العبث والظلم واللواط والزنا والقيادة والفساد فى الارض و نحوها فاذا جاز ذلك عندهم فقد جوزوا ان يكون الله سبحانه عابثا ظالما اذلاشك لكل عاقل ان من تكون مخلوقاته هكذا لاغير يكون عابثا ظالما تعالى الله عن ذلك علو اكبيرا وقوله لاقبيح بالنسبة اليه قد عرفت انه باللغو اشبه.

واما مازعمه من ان خالق الصفة غير المتصف بها ففيه انه عليه لايصح وصف الله تعالى بالصفات الفعلية فلايقال له هاد ورحمان ورازق لان الهداية و الرحمة والرزق مخلوقة له ولا محيى ولاميت ولامعز ولامذل الى غير ذلك فالحق ان الصفات منها مايكون التلبس بمبدئها باعتبار ايجاده كالظالم والعابث والهادى والمحيى والضارب و نحوها و منها مايكون التلبس به باعتبار قيامه وحلوله بالموصوف كالحى والميت والابيض والاسود و نحوها ومنها غير ذلك كماسبق بيانه ، فحينئذ لاوجه لنقض الخصم بالاسود فى محل الكلام

من نحو الظالم والعابث واللاعب كما لا ريب فى صدق هذه المشتقات على من اوجد مبادئها وهى الظلم والعبث واللعب لاسيما اذا اختصت مصنوعاته بهذه المبادى واما ما اورده من النقض بخلق الخنزير ونحوه بدعوى انها قبائح فقد مر انها لم تخلق الا لحكم و مصالح فيها فلا تتوصف بالقبح واقعا وان وصفت به تسامحا وببعض الجهات ، على ان القبح المتنازع فيه هو القبح فى الافعال و هو المعنى الثالث الذى ذكره و القبح فى الاعيان لا يكون الا بالمعنى الثانى وهو معنى الملاءمة و المنافرة الذى ليس هو محلا للنزاع باعترافهم .

قال المصنف عطر الله ضريحه

و (منها) انه يلزم الحاق الله تعالى بالسفهاء والجهال تعالى الله عن ذلك لان من جملة افعال العباد الشرك بالله تعالى و وصفه بالاضداد والانداد والاولاد و شتمه وسبه فلو كان الله تعالى فاعلا لافعال العباد لكان فاعلا للا فعال كلها و لكل هذه الامور و ذلك يبطل حكمته لان الحكيم لا يشتم نفسه وفى نفى الحكمة الحاقه بالسفهاء نعوذ بالله من هذه المقالات الردية.

وقال الفضل

و نحن نقول نعوذ بالله من هذه المقالة المزخرفة الباطلة وهذا شىء نشأله لعدم الفرق بين الخالق والفاعل فان الله يخلق الاشياء فالسب والشتم له وان كانا مخلوقين لله تعالى فبما فعل العبد و المذمة للفعل لا للخلق فلا يلزم كونه شاتما لنفسه و خلق هذه الافعال ليس سفها حتى يلزم الحاقه تعالى بالسفهاء نعوذ بالله من هذا، لان الله تعالى قدر فى الازل شقاوة الشاتم له والساب له وارادا دخاله النار فيخلق فيه هذه الافعال ليحصل الغاية التى هى دخول الشاتم النار فاى سفه فى هذا .

واقول

لو سلم ان الخالق غير الفاعل فلا يرتفع السفه لانه انما ينشأ من ايجاد الشخص سب نفسه وما ينقصه سواء سمى خلقا ام فعلا فان مجرد الاصطلاح لا يدفع المحذور ولكن هذا ليس باعظم من قوله بارادة الله سبحانه ادخال عبده النار فيتسبب اليه بجعله محلا لسببه وسائر القبائح مع عجزه عن الدفع لتحصل الغاية وهى تعذيب عبده الضعيف الاسير باشد العذاب

والحال انه لاحاجة الى هذا التسبب المستهجن لانه يصح عندهم ان يعذب عبده ابتداء و بلاسبب فما اعجب اقوال هؤلاء وما اقبحها وما اجراهم على الله العظيم.

قال المصنف قدس الله روحه

و (منها) انه يلزم مخالفة الضرورة لانه لو جاز ان يخلق الزنا و اللواط لجاز ان يبعث رسولا هذا دينه ولو جاز ذلك لجوزنا ان يكون فيما سلف من الانبياء من لم يبعث الا للدعوة الى السرقة والزنا واللواط وكل القبائح و مدح الشيطان و عبادته والاستخفاف بالله تعالى والشتم له وسب رسوله وعقوق الوالدين وذم المحسن ومدح المسيء .

وقال الفضل

لو اراد من نفى جواز بعثه الرسول بهذه الاشياء الوجوب على الله تعالى فنحن نمنعه لانه لايجب على الله شيء وان اراد بنفى هذا الجواز الامتناع عقلا فهو لايمتنع عقلا و ان اراد الوقوع فنحن نمنع هذا لان العلم العادى يفيدنا عدم وقوع هذا فهو محال عادة والتجويز العقلى لايوجب وقوع هذه الاشياء كما عرفته مرارا ثم انه صدر كلامه بلزوم مخالفة الضرورة واى مخالفة للضرورة فى هذا المبحث .

واقول

يمكن اختيار الشق الاول لان الله سبحانه اوجب على نفسه الهدى وقصد السبيل حيث قال ان علينا للهدى و على الله قصد السبيل ولاريب ان ارسال الرسول بتلك الفواحش والقبائح وقطع السبيل مناف للهدى وقصد السبيل ويمكن اختيار الشق الثانى لحكم الكل بامتناع ان يبعث الله تعالى رسولا بهذا الدين لانه من اظهر منافيات الحكمة واعظم النقص بالملك العدل فهو ممتنع عقلا بالغير بل مثله نقص فى حق اقل العقلاء ويمكن اختيار الشق الثالث اعنى الوقوع احتمالا لانه اذا جاز ان يخلق سبحانه تلك القبائح احتملنا ان يكون قد بعث بها رسولا ودعوى العلم العادى بالعدم ممنوعة اذلم يطلع احدنا على جميع الانبياء وشرائعهم ولم نعرف منهم الا النادر فلعل هناك نبى او انبياء هذه شريعتهم لم يتبعهم احد او اندرست امهم ولاعجب من الخصم اذ انكر على دعوى الضرورة فان امرهم مبنى على انكار الضروريات .

قال المصنف شرف الله منزلته

و (منها) انه يلزم ان يكون الله سبحانه اشد ضررا من الشيطان لان الله لو خلق الكفر فى العبد ثم يعذبه عليه لكان اضر من الشيطان لان الشيطان لا يمكن ان يلجأه الى القبائح بل يدعوهم اليها كما قال الله تعالى (وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى) ولان دعاء الشيطان هو ايضا من فعل الله تعالى واما الله سبحانه فانه يضطرهم الى القبائح و لو كان كذلك لحسن من الكافر ان يمدح الشيطان و ان يذم الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الفضل

نعوذ بالله من التفوه بهذه المقالة والاستجراء على تصوير امثال هذه الترهات فان الله تعالى يخلق كل شىء والتعذيب مرتب على المباشرة والكسب و خلق الكفر ليس بقبيح لان غايته دخول الشقى النار كما يقتضيه نظام عالم الوجود والتصرف فى العبد بما شاء ليس بظلم لانه تصرف فى ملكه وقد عرفت ان تصرف المالك فى الملك بما شاء ليس بظلم والله تعالى وان خلق الكفر فى العبد ولكن العبد هو يباشره ويكسبه والله تعالى بعث الانبياء وخلق ايضا قوة النظر وبث دلائل الوحدانية فى الافاق والانفس فهذه كلها ألطاف من الله تعالى والشيطان يضر بالاغواء والوسوسة فاين نسبة اللطيف الهادى وهو الله تعالى بالشيطان الضار المضل و من اين لزم هذا .

واقول

قد خرج بكلامه عن المقصود وتشبث بالتمويهات الصرفة فان كانت غايته من كلامه جعل اثر للعبد والشيطان فى الفعل او الكسب فقد خرج عن مذهبه والا لم يكن له مناص عن الزام المصنف لهم وقد عرفت تفصيل مافى هذه الكلمات الفارغة عن التحصيل

واما الاجتراء على الله سبحانه فهو ممن قال بما يستلزم هذا الكفر لا ممن صوره للردع عنه وما باله اذا كان يتعوذ من التفوه بهذه الكلمات يعتقد بحقيقتها ويعلم ان جوابه عنها يشتمل على الاقرار بها لكن بشىء من التمويه

قال المصنف ضاعف الله ثوابه

و (منها) انه يستلزم مخالفة العقل والنقل لان العبد لولم يكن موجداً لافعاله لم يستحق ثوابا ولا عقابا بل يكون الله تعالى مبتدئاً بالثواب و العقاب من غير استحقاق منهم ولوجاز ذلك لجازمنه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة فيكون الله تعالى اسفه السفهاء وقد نزه الله تعالى نفسه عن ذلك فقال (افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون) (ام نجعل المتقين كالفجار)

وقال الفضل

جوابه ان استحقاق العبد للثواب والعقاب بواسطة المباشرة والكسب وهو يستحق الثواب والعقاب بالمباشرة لانه يجب على الله اثابته فالله متعال عن ان يكون اثابة المطيع وتعذيب العاصي واجبا عليه بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح والتعذيب عقيب الكفر والعصيان وجواز تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة المراد به نفي الوجوب على الله تعالى وهو لايستلزم الوقوع بل وقوعه محال عادة كما ذكرناه مرارا فلايلزم المحذور

واقول

الكسب والمباشرة اثر صادر عن الله تعالى وحده بزعمهم كاصل الفعل لانه خالق كل شيء فكيف يستحق العبد الثواب والعقاب على الكسب وكيف يتجه تخصيص الاستحقاق عليه دون اصل الفعل وكلاهما من الله وحده والعبد محل بالاضطرار ، ثم انه اذا كان العبد مستحقا للثواب بواسطة الكسب كان حكمه بعدم وجوب اثابته مناقضاله اذ كيف يكون حقا له على الله تعالى ولايجب عليه اداؤه له وهو العدل نعم لما كان العقاب حقالله تعالى كان له العفو عنه كما سبق وياتى ان شاء الله تعالى

واما دعوى العادة فباطلة لان الثواب و العقاب غيب و متأخران فما وجه العادة والعلم بها الا ان يدعى العلم العادى باخبار الله تعالى في كتابه المجيد وهو مع توقفه على ثبوت صدق كلامه تعالى على مذهبهم غير تام لانه تعالى ايضا اخبر بانه يمحو مايشاء ويثبت

واما قوله وهو لا يستلزم الوقوع فمسلم لكن لا يستلزم ايضا عدم الوقوع ويكفينا الاحتمال اذ لا يجوز على غير السفيه تعذيب الانبياء واثابة الفراعنة والابالسة تعالى الله عن ذلك وقد انكر عليهم سبحانه هذا الحكم فقال مالكم كيف تحكمون

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) يلزم مخالفة الكتاب العزيز من انتفاء النعمة عن الكافر لانه تعالى اذا خلق الكفر فى الكافر لزم ان يكون قد خلقه للعذاب فى نار جهنم ولو كان كذلك لم يكن له عليه نعمة اصلا فان نعمة الدنيا مع عقاب الاخرة لا تعد نعمة كمن جعل لغيره سما فى حلواء واطعمه فانه لا تعد اللذة الحاصلة من تناوله نعمة والقرآن قد دل على انه تعالى منعم على الكفار قال الله تعالى (الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحسن كما احسن الله اليك) وايضا قد علم بالضرورة من دين محمد ص انه ما من عبد الا ولله عليه نعمة كافرا كان او مسلما

وقال الفضل

هذا ايضا من غرائب الاستدلالات فان نعمة الله تعالى على الكافر محسوسة والهداية اعظم النعمة وارسال الرسل وبث الدلائل العقلية كلها نعم عظام والكافر استحق دخول النار بالمباشرة والكسب والخلق من الله تعالى ليس بقبيح ، ثم ما ذكره من لزوم عدم كون الكافر منعما عليه يلزمه ايضا بادخاله النار فان الله تعالى يدخل الكافر النار البتة فيلزم ان لا يكون عليه نعمة فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره قلنا فى مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر وكسبه وعمل به ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر وهو المفهوم من ضرورة الدين لكان الواجب عليه ان لا يدخل النار باى وصف كان الكافر لانه يلزم ان لا يكون منعما عليه وهو خلاف ضرورة الدين وامثال هذه الاستدلالات ترهات ومزخرفات

واقول

لا ينكر ان الهداية والرسل والدلائل نعم عظام على العباد لكن اذا خلق الله سبحانه الكفر فى الكافر واعجزه عن اتباع الرسل والدلائل لم تكن فى حقه نعمة بالضرورة وانما

تكون نعمة عليه اذا مكنه من اتباعها واهله لتحصيل الثواب بعمله الميسور له وان فوّت على نفسه بكفره الاختيارى نعمة الثواب، وهذا هو الجواب عن نقض الخصم على المصنف ره بانه اذا ادخل الله الكافر النار لم تكن له نعمة عليه لاما ذكره بقوله فان قال ادخاله لكونه آثر الكفر ورجحه واختاره فان هذا انما يكون مصححا لعقابه لالاثبات كونه منعما عليه كما هو محل الكلام وقد بينا ثبوته على مذهبنا فيكون هو الجواب، ولعل الخصم انما اجاب بهذا ليتمكن بزعمه من الجواب بمثله ويقول قلنا في مذهبنا ايضا كذلك وادخاله لكونه باشر الكفر الى آخره وفيه مع ماظهر لك من ان مثل هذا لايصلح ان يكون جوابا عن اشكال عدم النعمة على الكافر ليس صحيحا في نفسه لما سبق مرارا من ان الكسب ليس مما للعبد فيه أثر على قولهم فلا يكون مصححا للعقاب

واما قوله ولو كان الواجب على الله تعالى ان ينعم على الكافر لكان الواجب عليه ان لايدخل النار ففيه ان المصنف انما قال قد علم بالضرورة من دين محمد ص انه ما من عبد الا ولله تعالى عليه نعمة كافراً او مسلما، و هذا لايدل على اصل وجوب الانعام على الكافر فضلا عن ان يجب على الله تعالى ان يجعل الكافر محلا لكل نعمة و ان لايدخله النار.

قال المصنف طيب الله ثراه

و (منها) صحة وصف الله تعالى بانه ظالم وجائر لانه لامعنى للظالم الا فاعل الظلم ولا الجائر الا فاعل الجور ولا المفسد الا فاعل الفساد ولهذا لايصح اثبات احدها الا حال نفى الاخر ولانه لما فعل العدل سمى عادلا فكذا لو فعل الظلم سمى ظالما ويلزم ان لايسمى العبد ظالما ولا سفيها لانه لم يصدر عنه شيء من هذه

وقال الفضل

قد عرفت ان خالق الشيء غير فاعله ومباشره فالفعل تارة يطلق ويراد به الخلق كما يقال الله تعالى فاعل كل شيء وقد يطلق ويراد به المباشرة والاعتمال، وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لايكون موصوفا بذلك الشيء الذى خلقه وان كان المخلوق من جملة الصفات كما قدمنا فمن خلق الظلم لايقال انه ظالم وقد ذكرنا انه لم يفرق بين هذين المعنيين ولو فرق لم يستدل بامثال هذا.

واقول

اذا اقر باطلاق الفعل على الخلق وانه يقال فاعل كل شيء ويراد خالقه فقد صارا مترادفين وبطل قوله ان خالق الشيء غير فاعله ولو سلم فلا يرتفع الاشكال بمجرد هذا الاصطلاح اذ يكفينا ان نقول ان من أوجد الظلم والفساد يسمى ظالما مفسداً لغة وعرفا فيلزم الاشكال .

واما قوله (وعلى التقديرين فان الخالق للشيء لا يكون موصوفا بذلك الشيء) فغلط ظاهر ضرورة ان اكثر صفات الله سبحانه من افعاله كالعادل والرحمن والهادى والمحيى والمميت ونحوها بل صفات الذات ايضا من مخلوقاته بزعمهم لانها مغايرة له وصادرة عنه بالايجاب ثم ان مراد المصنف ره بالآخر فى قوله (ولهذا لا يصح اثبات احدها الا حال نفى الآخر) هو الاخر الضد لا مطلقا وحينئذ فلو ثبت الظلم لاحد لم يصح اثبات العدل له فى مورد ثبوت الظلم له فلا يصح وصف الله سبحانه بالعادل حال خلقه للظلم وثبوته له وهو كفر آخر .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و (منها) انه يلزم المحال لانه لو كان هو الخالق للافعال فاما ان يتوقف خلقه لها على قدرتنا ودواعينا اولا ، والقسمان باطلان اما (الاول) فلانه يلزم منه عجزه سبحانه عما يقدر عليه العبد ولانه يستلزم خلاف المذهب وهو وقوع الفعل منه والداعى من العبد اذ لو كان من الله تعالى لكان الجميع من عنده ولان القدرة والداعى ان أثرا فهو المطلوب والا كان وجودهما كوجود لون الانسان و طوله وقصره ومن المعلوم بالضرورة انه لا مدخل للون و الطول والقصر فى الافعال واذا كان هذا الفعل صادرا عنه جاز وقوع جميع الافعال المنسوبة الينا منا .

واما (الثانى) فلانه يلزم منه ان يكون الله تعالى اوجدا خلق تلك الافعال من دون قدرتهم ودواعيهم حتى توجد الكتابة والنساجة المحكمتان ممن لا يكون عالما بهما ووقوع الكتابة ممن لا يد له ولا قلم ، ووقوع شرب الماء من الجائع فى الغاية الريان فى الغاية مع تمكنه من الاكل ، ويلزم تجويز ان تنقل النملة الجبال وان لا يقوى الرجل

الشديد القوة على رفع تبنة وان يجوز من الممنوع المقيد العدو ، وان يعجز القادر الصحيح عن تحريك الانملة ، وفي هذا زوال الفرق بين القوى و الضعيف ومن المعلوم بالضرورة الفرق بين الزمن والصحيح.

وقال الفضل

نختار القسم الثاني وهو ان خلقه تعالى لافعالنا لايتوقف على دواعينا وقدرتنا وما ذكره من لزوم وجدان الكتابة بدون اليد وغيره من المحالات العادية فهي استبعادات والاستبعاد لايقدح في الجواز العقلي نعم عادة الله جرت على احداث الكتابة عند حصول اليد والقلم وان امكن حصوله وجاز حدوثه عقلا بدون اليد والقلم ولكن هو من المحالات العادية كما مر غير مره، وما ذكر انه يلزم ان تكون القدرة و الداعي اذا لم يكونا مؤثرين في الفعل كاللون والطول والقصر بالنسبة الى الافعال فهو ممنوع للفرق بان الفعل يقع عقيب وجود القدرة كالاحراق الذي يقع عقيب مساس النار عادة و لايقال لافرق بالنسبة الى الاحراق بين النار وغيرها اذ لاتجري العادة بحدوث الاحراق عقيب مساس الماء فكذلك لم تجر عادة الله تعالى باحداث الفعل عقيب وجود اللون بل عقيب حصول القدرة والداعي مع انهما غير مؤثرين .

وأقول

لايخفى ان مقصود المصنف هو انه يلزم انتفاء الفرق في صحة نسبة الكتابة الى ذي اليد او مقطوعها لان المفروض عدم دخل القدرة و آلاتها في وجود الافعال وذلك باطل بالضرورة وكذا الكلام في تأثير الداعي وليس المقصود امتناع حصول الكتابة مثلا بدون الآلات فانه لاينكر امكانه بل وقوعه في اللوح وغيره .

واما ماذكره من الفرق بين القدرة والداعي وبين اللون و الطول والقصر بجريان العادة فليس في محله لان المصنف ره اراد لزوم عدم الفرق في عدم المدخلية والتاثير لالزوم عدم الفرق اصلا والا فالفروق كثيرة ولاريب ان عدم الفرق بعدم المدخلية والتأثير خلاف الضرورة فان كل عاقل يدرك مدخلية القدرة والداعي في الفعل و تاثيرهما فيه دون اللون و الطول والقصر.

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) تجويز ان يكون الله تعالى جاهلا او محتاجا تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً لان فى الشاهد فاعل القبيح اما جاهل او محتاج مع انه ليس عندهم فاعلا فى الحقيقة فلان يكون كذلك فى الغائب الذى هو الفاعل فى الحقيقة اولى .

و قال الفضل

قد مر ان الخالق غير الفاعل بمعنى الكاسب والمباشر و خالق القبيح لا يلزم ان يكون جاهلا او محتاجا حيث لا قبيح بالنسبة اليه كما فى خلقه لما هو قبيح بالنسبة الى المخلوق فلا يلزم منه جهل ولا احتياج .

واقول

ضرورة العقلاء قاضية بان خلق القبيح وايجاده اولى بالقبح من كسبه بمعنى محلية المحل له بلا تأثير بل لا معنى لنسبة قبح الفعل الاختيارى الى غير المؤثر فلا محالة يلزم من خلق القبيح احد الامرين الجهل و الاحتياج ولا عبرة بالسفسطات .

قال المصنف رفع الله منزلته

و (منها) انه يلزم منه الظلم لان الفعل اما ان يقع من العبد لا غير او من الله تعالى او منهما بالشركة بحيث لا يمكن تفرد كل منهما بالفعل اولا من واحد منهما و (الاول) هو المطلوب و (الثانى) يلزم منه الظلم حيث فعل الكفر وعذب من لا اثر له فيه البتة ولا قدرة موجدة له ولا مدخل له فى الايجاد وهو ابلغ انواع الظلم و (الثالث) يلزم منه الظلم لانه شريك فى الفعل و كيف يعذب شريكه على فعل فعله هو واياه و كيف يبرىء نفسه من المؤاخذة مع قدرته و سلطنته ويؤاخذ عبده الضعيف على فعل فعل هو مثله ، وايضا يلزم منه تعجيز الله تعالى اذ لا يتمكن من الفعل بتمامه بل يحتاج الى الاستعانة بالعبد و ايضا يلزم المطلوب وهو ان يكون للعبد تاثير فى الفعل واذا جاز استناد اثر ما اليه جاز استناد الجميع اليه فاى ضرورة تحوج الى التزام هذه المحالات فما ترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص التى نزه الله تعالى نفسه عنها وتبرأ منها .

وقال الفضل

نختاران الفعل بمعنى الخلق يصدر من الله تعالى والعبد كاسب للفعل مباشر له ولاتاثير لقدرته فى الفعل قوله يلزم منه الظلم قلنا قدسبق ان الظلم لايلزم اصلا لانه يتصرف فيما هو ملك له والتصرف فى الملك كيف شاء المالك لايسمى ظلما ثم ان تعذيب العاصى بواسطة كونه محلا للفعل الموجب للعذاب واما قوله فماترى لهم ضرورة الى ذلك سوى ان ينسبوا ربهم الى هذه النقائص فنقول انا اخبره بالذى دعاهم الى تخصيص الخلق بالله تعالى وهو الهرب والفرار من الشرك الصريح الذى لزم المخالفين ممن يدعون ان العبد خالق مثل الرب وهذا فيه خطر الشرك وهم يهربون من الشرك.

واقول

لايمكن ان يكون مجرد الملك مصححا لعذاب من لاذنب له لماسبق من انه ليس من احكام الملكية جواز اضرار المالك بملكه الحساس بلاجرم منه ولافائدة له بل هو مناف لمقتضى الملكية من رعاية المملوك وحمايته عما يضره .

و اما ما اخبر به من الامر الداعى لاصحابه فلو صدق فيه فلم اثبتوا لانفسهم قدرة وارادة وغيرهما من الصفات الزائدة بزعمهم على الذات واثبتوا لانفسهم ايضا ملكية وادعوا مشاركة الله سبحانه فى الكل والحال ان المشاركة فيها اعظم من المشاركة فى الفعل بل لو كان الشرك مطلقا باطلا لم تصح مشاركة الله تعالى فى الوجود والشيئية وفى ثبوت الهوية فالحق كماسبق ان المشاركة فيما لانقص به على الله سبحانه من الامور التى لاتوجب الالهية ولا المعارضة او المماثلة له جائزة وواقعة كما فى محل النزاع ،وكيف يكون فيها نقص وهى من مظاهر القدرة الربانية ودلائل النزاهة حيث جعل قدرة العبيد الفعالة دليلا على قدرته العظمى وطريقا الى نزاهته عن افعالهم القبيحة ، نعم انا اخبره ان الذى دعاهم الى الالتزام بذلك وسلوك اسوأ المسالك هو التعصب للاسلاف و الاقتداء باثار الاباء ، و من المضحك انه فى مقام انكار تأثير العبيد يثبت التاثير لهم فيقول انا اخبره بالذى دعاهم فاشرك بمذهبه واساء باعتقاده الى ربه و مازال يعاقب المصنف عقاب الفاعلين للفاعلين المؤثرين اعاذنا الله من مخالفة العمل للقول والتعرض لسخطه انه ارحم الراحمين .

قال المصنف طاب ثراه

و (منها) انه يلزم مخالفة القرآن العظيم والسنة المتواترة والاجماع وادلة العقل اما الكتاب فانه مملوء من اسناد الافعال الى العبيد وقد تقدم بعضها ، وكيف يقول الله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين) ولا خالق سواه ويقول (وانى لغفار لمن تاب وآمن و عمل صالحا ثم اهتدى) ولا تحقق لهذا الشخص البتة ويقول (من عمل صالحا فلنفسه ومن اساء فعليها . ليجزى الذين اساؤا بما علموا . ويجزى الذى احسنوا بالحسنى ليبلوهم ايهم احسن عملا . ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين فى الارض . ام نجعل المتقين كالفجار) ولا وجود لهؤلاء ثم كيف يامر وينهى ولا فاعل وهل هو الا كامر الجماد ونهيه و قال النبى ص (اعملوا فكل ميسر لما خلق له . نية المرء خير من عمله . انما الاعمال بالنيات . وانما لكل امرئ ما نوى) والاجماع دل على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به والرضا بالكفر حرام بالاجماع ، فعلمنا ان الكفر ليس من فعله تعالى فلا يكون من خلقه .

وقال الفضل

قد عرفت فيما سبق اجوبة كل ما استدل به من ايات الكتاب العزيز ثم ان كل تلك الآيات معارضة بالايات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره و ايجاده وخلقه نحو (والله خلقكم وما تعملون) اى عملكم (والله خالق كل شىء) وعمل العبد شىء (فعال لما يريد) وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ، وايضا تلك الايات معارضة بالايات المصرحة بالهداية والضلال والختم نحو (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا . وختم الله على قلوبهم) وهى محمولة على حقائقها كما هو الظاهر منها ، و انت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا فى المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية و قد ذكرنا فيما سلف من الكلام ما يغنى فى اثبات المقصد.

و اما ما استدل به على تعدد الخالقين من قوله تعالى (فتبارك الله احسن الخالقين)

فالمراد بالخالقين هناك ما يدعى الكافرون من الاصنام فكانه يقول تبارك الله الذى هو احسن من اصنامكم الذين تجعلونهم الخالقين المقدرين بزعمكم فانهم لايقدرون على شيء والله يخلق مثل هذا الخلق البديع المعجب او المراد من الخالقين المقدرين للخلق كالمصورين لانه تعالى أثبت لنفسه شركاء فى الخلق ولكن المعتزلة ومن تابعهم يناسب حالهم ماقال الله تعالى (واذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لايؤمنون بالآخرة واذا ذكر الذين من دونه اذاهم يستبشرون)

واقول

قدظهر مماسبق ان اجوبته لاتصلح ان توسم باسم الجواب و دعواه هنا المعارضة بالآيات الاخر باطلة اما قوله تعالى (خالق كل شيء) فقد عرفت فى اول المطلب الاول ان المراد به السموات والارض ومافيهما من الاجسام والاعراض والاجرام لامايشمل افعال العباد فراجع ، و اما قوله تعالى (أتعبدون ماتنحتون والله خلقكم و ماتعملون) فالمراد فيه بمايعملون هو ماينحتونه من الاصنام لاعملهم اذلا معنى للانكار على عبادتهم لما ينحتون بحجة انه خلقهم واعمالهم التى منها عبادتهم التى انكر عليها ، و اما قوله تعالى (فعال لمايريد) فالظاهر ان معناه انه تعالى فعال لمايريد فعله و تكوينه و من اول الدعوى انه يريد تكوين الايمان وانما يريده تكليفا وتشريعا.

واما المعارضة بالآيات الواردة فى الهداية والاضلال والختم فمبنية على ان المراد بالهداية والاضلال خلق الهدى والضلال وهو ممنوع . بل المراد بالهداية احد امور (الاول) الدلالة والارشاد كمافى قوله تعالى (اناهديناه النجدين اماشاكرا واما كفورا) وقوله تعالى (واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى) و قوله تعالى (انك لتهدى الى صراط مستقيم) الى غيرها من الآيات الكثيرة (الثانى) الاثابة والانعام كمافى قوله تعالى (والذين قتلوا فى سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم و يصلح بالهم) فان المراد هنا بالهداية الاثابة لوقوعها بعد القتل والموت كماان المراد هنا بالاضلال ابطال اعمالهم و مثلها فى ارادة الاثابة قوله تعالى (يهديم ربهم بايمانهم تجرى من تحتهم الانهار فى جنات النعيم) ، (الثالث) التوفيق وزيادة الالطاف كمافى قوله تعالى (من يهدى الله فهو المهتد) و نقيضه الاضلال بان يكلهم الى انفسهم ويمنعهم زيادة الالطاف ويحتمل ان

يراد هذا المعنى من الآية التى ذكرها الخصم (الرابع) التيسير و التسهيل و بالاضلال تشديد الامتحان ولعل منه هذه الاية فانه سبحانه يضرب الامثال المذكورة فى الاية امتحانا فتسهل عند قوم وتشتد عند آخرين، هذا كله فى الهداية والاضلال .

واما الختم المذكور فى قوله تعالى (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) فالمراد به التشبيه ضرورة عدم الختم حقيقة على سمعهم وعدم غشاوة على ابصارهم فكذا على قلوبهم، والمعنى ان الكفر تمكن من قلوبهم فصارت كالمختوم عليها و صاروا كمن لا يعقل ولا يسمع ولا يبصر كما قال تعالى (صم بكم عمى فهم لا يعقلون) ولا يحتمل ان يكون الختم كناية عن ضيق قلوبهم عن النظر الى الدلائل وعدم انشراح صدورهم للاسلام وانما نسبه الى الله تعالى على الوجهين لخذلانه سبحانه لهم وعدم رعايته لهم بمزيد الالطاف لكثرة ذنوبهم وتتابع مناواتهم للحق ولكن لا تزول به القدرة والاختيار، ولذا قال سبحانه فى آية اخرى (بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) فاستثنى القليل و اثبت لهم الايمان بعد ما طبع على قلوبهم لان لهم افعالا حسنة تجرهم الى الايمان والسعادة ويحتمل ان يريد فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا لعدم تصديقهم بكل ما يلزم التصديق به

واما تاويله لقوله تعالى (احسن الخالقين) فتأويل بعيد لان ظاهرها انه احسن الخالقين الفاعلين حقيقة كعيسى المذكور بقوله تعالى (واذ تخلق من الطين) لا الخالقين بالزعم والتقدير بل لا يصح اول التاويلين لان عبدة الاصنام لا يزعمون انها خالقة بل يرونها مقربة الى الله تعالى

واما الاية التى ادعى مناسبتها لحال العدلية فخطأ لان مذهبهم لا يناسب الاشراك كما عرفت وانما يناسبه مذهب من يدعى تعدد القدماء وتركب الالهية ويرون انفسهم شركاء لله تعالى فى صفاته الذاتية لان صفاتهم كصفاته زائدة على الذات

الجواب عن شبه المجبرة

قال المصنف قدس الله روحه

(المطلب الحادى عشر) فى نسخ شبههم ، اعلم ان الاشاعرة احتجوا على مقالتهم بوجهين هما اقوى الوجوه عندهم يلزم منهما الخروج عن العقيدة ، و نحن نذكرما قالوا ونبين دلالتهما على ماهومعلوم البطلان بالضرورة من دين النبى ص (الاول) قالوا لو كان العبد فاعلالشىء ما بالقدرة والاختيار فاما ان يتمكن من تركه اولا ، والثانى يلزم منه الجبر لان الفاعل الذى لايتمكن من ترك مايفعله موجب لامختار كمايصدر عن النار الاحراق ولاتتمكن من تركه ، والاول اما ان يترجح الفعل حالة الايجاد اولا والثانى يلزم منه ترجيح احد طرفى الممكن على الآخر لالمرجح لانهما لما استويا من كل وجه بالنسبة الى مافى نفس الامر وبالنسبة الى القادر الموجد كان ترجيح القادر للفعل على الترك ترجيحا للمساوى بغير مرجح ، وان ترجح فان لم ينته الى حدّ الوجوب امكن حصول المرجوح مع تحقق الرجحان وهومحال اما اولا فلامتناع وقوعه حالة التساوى فحالة المرجوحية اولى ، واما ثانيا فلانه مع قيد الرجحان يمكن وقوع المرجوح فلنفرضه واقعافى وقت والراجح فى آخر فترجيح احد الوقتين باحد الامرين لابدله من مرجح غير المرجح الاول والالزم ترجيح احد المتساويين بغير مرجح فينتهى الى حد الوجوب والاتسلسل واذا امتنع وقوع الاثر الامع الوجوب والواجب غير مقدور ونقيضه ممتنع غير مقدور ايضا فيلزم الجبر والايجاب فلايكون العبد مختارا.

(الثانى) ان كل مايقع فان الله تعالى قدعلم وقوعه قبل وقوعه و كل مالم يقع فان الله قدعلم فى الازل عدم وقوعه وما علم الله وقوعه فهو واجب الوقوع والالزم انقلاب علم الله تعالى جهلا وهو محال وما علم عدم وقوعه فهو ممتنع اذلووقع انقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال ايضاوالواجب والممتنع غير مقدورين للعبد فيلزم الجبر .

وقال الفضل

اول ماذكره من الدليلين للاشاعرة قداستدل به اهل المذهب وهو دليل صحيح بجميع مقدماته كما ستراه واضحا ان شاء الله تعالى واما الثانى مماذكره من الدليلين

فقد ذكره الامام الرازى على سبيل النقض وليس هو من دلائل الائمة الأشاعرة وقد ذكر الامام هذا النقض فى شبهة فائدة التكليف والبعثة بهذا التقرير

ثم ان هذا الذى ذكروه فى لزوم سقوط التكليف ان لزم القائل بعدم استقلال العبد فى افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه (الاول) ان ماعلم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والاجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لاقدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف و اخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازى (ولو اجتمع جميع العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا الوجه حرفا) وقد اجابه شارح المواقف كما سيرد عليك .

واقول

ما نقله عن الرازى من النقض به لاينا فى الاستدلال به فانه ان تم دل على ان افعال العباد جبرية ليست من آثار قدرتهم وقد صرح القوشجى بان الاشاعرة استدلوا به كما ذكره فى بحث العلم من الاعراض عند قول نصير الدين قدس سره فى التجريد (وهو تابع بمعنى اصالة موازنة فى التطابق) والظاهر ان الخصم انما فر من تسميته دليلا ليكون فساده اهون على نفسه

قال المصنف رفع الله درجته

والجواب عن الوجهين من حيث النقض ومن حيث المعارضة اما النقض ففى (الاول) من وجوه (الاول) وهو الحق ان الوجوب من حيث الداعى والارادة لاينا فى الامكان فى نفس الامر ولا يستلزم الايجاب وخروج القادر عن قدرته وعدم وقوع الفعل بها فانا نقول الفعل مقدور للعبد يمكن وجوده منه ويمكن عدمه فاذا خلص الداعى الى ايجاده وحصلت الشرائط وارتفعت الموانع وعلم القادر خلوص المصالح الحاصلة من الفعل عن شوائب المفسدة البتة وجب من هذه الحيثية ايجاد الفعل ولا يكون ذلك جبرا ولا ايجابا بالنسبة الى القدرة والفعل لاغير

و قال الفضل

هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار سواء كان ممكنا في نفس الامر اولا وكل من لايتمكن من الفعل و تركه فهو غير قادر سواء كان منشأ عدم تمكنه عدم الامكان الذاتي لفعله اوعدم حصول الشرائط و وجود الموانع فما ذكره ليس بصحيح .

و اقول

لمازعم الاشاعرة في اول الدليلين ان العبد اما ان يتمكن من ترك مافعله اولا ، فان لم يتمكن كان موجبا لامختارا ويلزم الجبر اجاب المصنف ره انا نختار انه لايتمكن قولكم كان موجبا لامختارا قلنا ممنوع لان عدم التمكن من الترك انما هو بسبب اختيار الفعل وتمام علته فلا ينفي كونه مختارا ولا ينافي امكان الفعل في نفسه و تاثير قدرة العبد فيه ، وهذا معنى مايقال (الوجوب بالاختيار لاينا في الاختيار)

واورد عليه الخصم بان «هذا الوجوب يراد به الاضطرار المقابل للاختيار ومرادنا نفي الاختيار» وهو كلام لامحصل له ولعله يريد انا ندعي ان الفعل اضطراري غير اختياري لعدم التمكن من تركه بعد الاختيار والارادة المؤثرة وان لم يصر فاعله بذلك موجبا ، وفيه مع ان دليل الاشاعرة صريح في لزوم كون الفاعل موجبا يشكل بان عدم التمكن من الترك بعد الارادة المؤثرة لاينفي حدوثه بالاختيار ولاينافي كونه مقدورا بالذات وغاية مايثبت ان الفعل بعد الارادة التامة يصير واجبا بالغير لاواجبا بالذات ولا صادرا بالجبر .

واما ما زعمه من ان من لم يتمكن من الفعل لعدم حصول شرائطه غير قادر عليه، فهو مما لادخل له بمطلوب الاشاعرة من ان الفعل الواقع من العبد مجبور عليه على ان انتقاء شرائط الفعل لاينفي القدرة عليه مادامت الشرائط ممكنة ولست اعرف كيف بنى الخصم انه اجاب عن كلام المصنف مع انه سيذكر معنى كلام المصنف بلفظ شرح المواقف ويبنى عليه و لعل الفرق انه وجده في الشرح فاعتبره من غير تمييز

قال المصنف طاب ثراه

(الثاني) يجوز ان يترجح الفعل فيوجده المؤثر او العدم فيعدمه ولاينتهي الرجحان

الى الوجوب على ماذهب اليه جماعة من المتكلمين فلا يلزم الجبر ولا الترجيح من غير مرجح قوله (مع ذلك الرجحان لايمتنع النقيض فليفرض واقعا فى وقت فترجيح الفعل وقت وجوده يفتقر الى مرجح آخر) قلنا ممنوع بل الرجحان الاول كاف فلا يفتقر الى رجحان آخر

وقال الفضل

لايصح ان يكون المرجح فى وقت ترجيح الفعل هو المرجح الاول ولا بدان يكون هذا المرجح غير المرجح الاول لان هذا المرجح موجود عند وقوع الفعل مثلا فى وقت وقوعه ولهذا ترجح الفعل فلو كان هذا المرجح موجودا عند عدم الفعل ولم يترجح به الفعل فلايكون مرجحا واذا ترجح به الفعل فيكون حكم الوقتين مساويا ويلزم خلاف المفروض لانا فرضنا ان الفعل يوجد فى وقت ويعدم فى الآخر ولا بدمن مرجح غير المرجح الاول ليترجح به الفعل فى وقت وينتهى الى الوجوب والا يتسلسل فيتم الدليل بلاورود نقض .

واقول

لايخفى ان عندنا مسئلتين (الاولى) انه هل يمكن ترجح احد طرفى الممكن على الاخر برجحان ناش عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب بحيث يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى فاعل فينسد باب اثبات الصانع اولا يمكن لاريب انه لايمكن لان فرض امكان الشيء يقتضى جواز وقوع الطرفين بالنظر الى ذاته وفرض مرجوحية احد الطرفين بالنظر الى ذاته يقتضى امتناع وقوع المرجوح لامتناع ترجح المرجوح بالضرورة و لذا قال نصير الدين قدس سره فى التجريد (ولايتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته)، (الثانية) انه هل يمكن ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بمرجح لاينتهى الى حد الوجوب كما ذهب اليه جماعة من المتكلمين ونقله المصنف عنهم اولايمكن ودليل الاشاعرة من فروع هذه المسئلة ومبنى على عدم امكان الترجيح بذلك المرجح وهو ممنوع لان امكان وقوع الفعل لاجله وكفايته فى الاقدام على الفعل لايستلزم خروجه عن المرجوحية مع فرض عدم الفعل هذا اذا اريد بالمرجح الامر

الداعى الى الاختيار واما الوارد به المركب منهما ومن سائر اجزاء العلة كما هو المقصود فى مقام ترجيح احد طرفى الممكن فلامحالة يكون المرجح موجبا ولاجله جعل المصنف الحق هو الجواب الاول السابق

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) لم لا يوقعه القادر مع التساوى فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وقد ذهب الى هذا جماعة من المتكلمين وتمثلوا فى ذلك بصور وجدانية كالجائع يحضره رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يتناول احدهما من غير مرجح ولا يمتنع من الاكل حتى يترجح لمرجح والعطشان يحضره إناءان متساويان من جميع الوجوه والهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان فانه يسلك احدهما ولا ينتظر حصول المرجح واذا كان هذا الحكم وجدانيا كيف يمكن الاستدلال على نقيضه

(الرابع) ان هذا الدليل ينا فى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين فالمتمكن من الفعل يخرج عن القدرة لعدم التمكن من الترك وان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم وجود الضدين دفعة واحدة لان القدرة لا تتقدم على المقدور عندهم وان فرضوا للعبد قدرة موجودة حال وجود قدرة الفعل لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فانظر الى هؤلاء القوم الذين لا يبالون فى تضاد أقوالهم وتعاندها .

وقال الفضل

اتفق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الاخر الا لمرجح والحكم بعد تصور الطرفين اى تصور الموضوع الذى هو امكان الممكن وتصور المحمول الذى هو معنى كونه محوجا الى السبب ضرورى بحكم بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى الى كفتى الميزان اذا تساوتا لذاتيهما وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبى مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده بلا نظر وكسب بل الحكم مركوز فى طباع البهائم ولذا تراها تنفر من صوت الخشب ، وما ذكر

من الامثلة كالجائع فى اختيار احد الرغيفين وغيره فانه لما خالف الحكم البديهى يجب ان يكون هناك مرجح لا يعلمه الجائع والعلم بوجود المرجح من القادر غير لازم بل اللازم وجود المرجح واما دعوى كونه وجدانيا مع اتفاق العقلاء بان خلافه بديهى دعوى باطلة كسائر دعاويه والله اعلم .

واما قوله فى الوجه الرابع (ان هذا الدليل ينافى مذهبهم فلا يصح لهم الاحتجاج به لان مذهبهم ان القدرة لا تصلح للضدين) الى آخره فنقول فى جوابه عدم صلاحية القدرة للضدين لا يمنع صحة الاحتجاج بهذه الحجة فان المراد من الاحتجاج نفى الاختيار عن العبد واثبات ان الفعل واجب الصدور عنه وليس له التمكن من الترك و ذلك يوجب نفى الاختيار ، فاذا كان المذهب ان القدرة لا تصلح للضدين و بلغ الفعل حد الوجوب لوجود المرجح الموجب لم يكن العبد قادرا على الترك فيكون موجبا لا مختارا و هذا هو المطلوب ، فكيف يقول ان كون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم صحة الاحتجاج بهذه الحجة فعلم انه من جهله و كودنيته لا يفرق بين ما هو مؤيد للحجة وما هو منافٍ لها.

ثم ما ذكر انهم خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم اما اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل فهذا شىء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذورا والاشاعرة انما نفوا هذا المذهب و قالوا ان القدرة لا تصلح للضدين لان القدرة عندهم مع الفعل فيجب ان لا يكون صالحا للضدين والا لزم اجتماع الضدين . انظروا معاشر المسلمين الى هذا السارق الحلى الذى اعتاد سرقة الحطب من شاطئ الفرات حسب ان هذا الكلام حطب يسرق كيف اتى بالدليل وجعله اعتراضا والحمد لله الذى فضحه فى آخر الزمان و اظهر جهله وتعصبه على اهل الايمان.

واقول

ما ذكره من اتفاق العلماء على ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح خطأ ظاهر فان قومه وهم الاشاعرة لا يوافقون عليه ويزعمون ان بقاء الممكن الموجود وعدم الممكنات الازلى لا يحتاجان الى مرجح و سبب ولذا قالوا ان المحوج الى السبب هو الحدوث اى خروج الممكن من العدم الى الوجود لا الامكان ، ولكن غرّ الخصم انه راى فى اول مباحث الممكن من المواقف وشرحها دعوى ضرورية حاجة الممكن الى السبب

بالتقرير الذى ذكره الخصم ولم يلتفت الى انهما ذكرا ذلك عن الحكماء القائلين بان المحوج الى السبب هو الامكان خلافا للاشاعرة ، ولذا بعدما ذكرا عن الحكماء ان الحكم مركوز فى طباع البهائم و لذا تنفر من صوت الخشب اورداعليه بقولهما (قلنا ذلك اى نفورها لحدوثه لالامكانه فانه لماحدث الصوت بعدعدمه تخيلت البهائم ان لابدله من محدث لانها تخيلت تساوى طرفى الصوت وان لابد هناك من مرجح) و لوسلم الاتفاق على حاجة الممكن الى السبب وعلى انه يمتنع ترجح احدطرفيه بدون مرجح فهو خارج عما نحن فيه لان كلام المصنف فى امكان ترجيح الفاعل لاحد الطرفين بلامرجح كما هو مذهب جماعة ومنهم الاشاعرة ، ولذا قال فى المواقف فى البحث عن افعال العباد بعدماذكر الدليل المذكور الذى نقله المصنف عن الاشاعرة (واعلم ان هذا الاستدلال انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى والا فعلى راينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفى المقدور فلايلزم من كون الفعل بلامرجح كونه اتفاقيا) بل يستفاد من هذا لاسيما قوله (يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار) جواز ترجيح المرجوح على الراجح فضلا عن المساوى كما يدل عليه ايضا تجويزهم تقديم المفضول على الفاضل فى مسئلة الامامة وتجويزهم عقلا ان يعذب الله الانبياء ويثيب الفراعنة و الأبالسة وقولهم لايجب على الله شىء ولايقبح منه شىء ، وحينئذ فما اجاب به الخصم عن مثال الرغيفين و نحوه غير صحيح عند اصحابه .

و اما ما اجاب به عن الوجه الرابع فمن الجهل ايضا لان المصنف لم ينكر ان القول بكون القدرة غير صالحة للضدين يوجب عدم القدرة على الترك بعد فرض تعلقها بالفعل وانما يقول ان القول بهذا القول مناف للا ستدلال بذلك الدليل لان الاستدلال به مبنى على جواز تعلق القدرة بالضدين وهم لايقولون بتعلقها بهما .

واما ماذكره من ان قول المصنف «ان خالفوا مذهبهم من تعلقها بالضدين لزمهم» (شىء يخترعه من عند نفسه ثم يجعله محذوراً) ففيه ان هذا القول من المصنف جواب عن سؤال مقدر وهو ان ماذكرته من منافاة الدليل لمذهبهم مبنى على التزامهم هنا بقولهم بعدم جواز تعلق القدرة بالضدين فلعلهم خالفوا هنا ذلك و اجازوا تعلقها بهما، فقال وان خالفوا ذلك لزمهم محذور آخر وهو اجتماع الضدين او تقدم القدرة على الفعل و كلاهما

مخالف لمذهبهم وهذا ليس من باب اختراع النسبة اليهم كماتوهمه الخصم وابان به وبما قبله عن جهله بمقاصد المصنف وبمذهبهم وعن سرقته لكلام المواقف وشرحهامن دون معرفة بمخالفته لمذهبهم وبعدم انطباقه على المورد .

قال المصنف رفع الله درجته

وفى (الثانى) من وجهين (الاول) العلم بالوقوع تبع الوقوع فلايؤثرفيه فان التابع انمايتبع متبوعه ويتاخر عنه بالذات والمؤثر متقدم(الثانى) ان الوجوب اللاحق لا يؤثر فى الامكان الذاتى و يحصل الوجوب باعتبار فرض وقوع الممكن فان كل ممكن على الاطلاق اذا فرض موجودا فانه حالة وجوده يمتنع عدمه لامتناع اجتماع النقيضين واذا كان ممتنع العدم كان واجبامع انه ممكن بالنظر الى ذاته،والعلم حكاية عن المعلوم ومطابق له اذلابدفى العلم من المطابقة فالعلم و المعلوم متطابقان ، والاصل فى هيئة التطابق هوالمعلوم فانه لولاه لم يكن علمابه ولافرق بين فرض الشىء و فرض مايطابقه بماهوحكاية عنه وفرض العلم هوبعينه فرض المعلوم وقدعرفت انمع فرض المعلوم يجب فكذامع فرض العلم به وكما ان ذلك الوجوب لايؤثرفى الامكان الذاتى كذا هذا الوجوب و لايلزم من تعلق علم الله تعالى بوجوبه بالنسبة الى ذاته بل بالنسبة الى العلم .

وقال الفضل

قدذكرنا ان هذه الحجة اوردها الامام الرازى على سبيل الفرض الاجمالى فى مبحث التكليف والبعثة وهذا صورة تقريره «ماعلم الله عدمه من افعال العبد فهوممتنع الصدور عن العبد والا لاجاز انقلاب العلم جهلا وماعلم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والاجاز الانقلاب ولامخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذلاقدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذ التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا فى مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم فى مسئلة علم الله تعالى بالاشياء) قال الامام الرازى (ولواجتمع جملة العقلاء لم يقدروا ان يوردوا على هذا حرفا الابالتزام مذهب هشام وهوانه تعالى لايعلم الاشياء قبل وقوعها) وقال شارح المواقف (واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل فى

هذه المطابقة هو المعلوم الايرى الى صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على الهيئة المخصوصة لان الفرس فى حد نفسه هكذا و لايتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيداً سيقوم غداً مثلا انما يتحقق اذا كان هو فى نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلامدخل للعلم فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والالزم ان لايكون تعالى فاعلا مختاراً لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما). انتهى كلام شارح المواقف

وظهر أن الرجل السارق الحلى سرق هذين الوجهين من كلام اهل السنة والجماعة وجعلهما حجة عليهم ، وجواب الاول من الوجهين انا لاندعى تأثير العلم فى الفعل كما ذكرنا حتى يلزم من تاخره عن المعلوم عدم تاثيره بل ندعى انقلاب العلم جهلا والتابعية لاتدفع هذا المحذور لماستعلم ، وجواب الثانى من الوجهين انا نسلم ان الفعل الذى تعلق به علم الواجب فى الازل ممكن بالذات واجب بالغير و المراد حصول الوجوب الذى ينفى الاختيار ويصير به الفعل اضطراريا وهو حاصل سواء كان الوجوب بالذات او بالغير .

واما جواب شارح المواقف فنقول لانسلم ان العلم مطلقا تابع للمعلوم بل العلم الانفعالى الذى يتحقق بعد وقوع المعلوم هو تابع للمعلوم، وان اراد بالتابعية التطابق فلانسلم ان الاصل فى المطابقة هو المعلوم فى العلم الفعلى بل الامر بالعكس عند التحقيق فان علم المهندس الذى يحصل به تقدير بناء البيت هو الاصل والعلة لبناء البيت و البيت يتبعه فان خالف شيء من اجزاء البيت ماقدّر المهندس فى علمه الفعلى لزم انقلاب العلم جهلا وانت تعلم ان علم الله تعالى بالموجودات التى ستكون هو علم فعلى كعلم المهندس الذى يحصل من ذاته ثم يطابقه البيت كذلك علم الله تعالى هو سبب حصول الموجودات على النظام الواقع ويتبعه وجود الممكنات فان وقع شيء من الكائنات على خلاف ماقدره علمه الفعلى فى الازل لزم انقلاب العلم جهلا وهذا هو التحقيق .

واقول

تقدم ان ايراد الرازى له على سبيل النقض لاينافى اتخاذ الاشاعرة له دليلا كما نقله عنهم من هو منهم وهو القوشجى كما مر، واما ادعاه من ظهور سرقة المصنف للجوابين

بسبب مانقله عن شارح المواقف فمن المضحكات لان تصنيف شرح المواقف متأخر عن تصنيف المصنف لهذا الكتاب بنحو من مائة سنة فان السلطان محمد خدابنده تشيع سنة سبع بعد السبعمائة وصنف له هذا الكتاب وكان تصنيف شرح المواقف سنة سبع بعد الثمانمائة كما ذكره الشارح فى آخر شرحه ، على ان الجواب الثانى من خواص هذا الكتاب اذلم يذكر فى شرح المواقف ولاغيره ولو كان واحد من الجوابين من كلام الاشاعرة لماخفى على صاحب المواقف فان عادته جمع كلامهم وكلام غيرهم سوى كثير من كلمات اهل الحق فلمالم يطلع عليهما علم انهما من خواص خصومهم كماهى عادتهم فى ترك النظر بكلمات الامامية رغبة عن الحق وتعصبا لماهم عليه، لكن لما كان لشارح المواقف حاشية على شرح التجريد القديم اطلع على الجواب الاول فذكره فى شرح المواقف لان شيخ المتكلمين نصير الدين قدس سره قد ذكره فى التجريد فكان هذا الجواب من خواص نصير الدين والجواب الثانى من خواص المصنف .

ثم ان ماأجاب به الخصم عن الاول بقوله (بل ندعى انقلاب العلم جهلا) غير نافع له لان لزوم الانقلاب مالم يكن العلم مؤثرا لايوجب سلب تاثير قدرة العبد كماهو مدعاهم وانما يوجب ان يقع ماعلم الله تعالى على الوجه الذى علمه من الاختيار او الاضطرار كما ان صدق الصدق فى الاخبار انما يقتضى ذلك .

واما ما اجاب به عن الثانى ففيه ان الوجوب بالغير الحاصل من فرض وقوع الممكن بالاختيار كما بينه المصنف لايجعل الفعل اضطراريا والاكان خلفا بل كثير من الوجوب او الامتناع بالغير لايسلب القدرة والاختيار كالظلم وفعل القبيح فانهما ممتنعان على الله تعالى لقبحهما وهو قادر مختار فى تركهما ، وبالجملة المراد فى القدرة والاختيار على كون الفعل منوطا باشاءة الفاعل وافعال العباد كذلك غاية الامر ان الله تعالى علم انهم يفعلون افعالا ويتركون افعالا باشاءتهم للامرين كما يعلم ذلك فى حقه تعالى وهو لايوجب الخروج عن القدرة والاختيار.

واما ما اورد به على الجواب الذى نقله شارح المواقف ففيه انه ان اراد بقوله ان علم الله تعالى بالموجودات فعلى انه سبب حقيقى مؤثر فيها ومنها افعالنا فهو باطل البتة

حتى لو قلنا انه تعالى فاعل لافعالنا الان المؤثر فيها قدرته لا علمه وان ارادبه ان علمه شرط لها فلا يضرنا تسليمه اذ لا يستدعي خروج افعالنا عن قدرتنا لان الاثر للفاعل لا للشرط والقوم يعنون بكون العلم الفعلي سببا لوجود المعلوم في الخارج انه دخيل في السببية من حيث كونه شرطا كعلم المهندس، بخلاف العلم الانفعالي فانه ليس بشرط للمعلوم بل هو مسبب اي فرع عن وجود المعلوم كعلمنا بما وقع، وبخلاف الفعلي والانفعالي ايضا الذي يعرّفونه بما ليس سببا لوجود المعلوم في الخارج ولا مسببا عنه كعلم الله سبحانه بذاته فانه بالاتفاق عين ذاته ويختلفان بالاعتبار، على ان الحق ان العلم الفعلي ليس شرطا لوجود المعلوم ضرورة ان العلم تابع للمعلوم لانه انكشاف الشيء وحضوره لدى العالم به فيكون وجود المعلوم واقعا متقدما رتبة على العلم لكونه شرطاله او بحكمه فلو كان العلم الفعلي شرطا ايضا لوجود المعلوم جاء الدور فلابدان يكون العلم الفعلي كغيره ليس شرطا في وجود المعلوم نعم تصور الشيء شرط لاقدام العاقل الملتفت على ايجاد الشيء و هو امر آخر ومنه تصور المهندس وهو غير العلم الفعلي المصطلح عليه بالعلم الحضوري فاذا عرفت هذا عرفت مافي كلام الخصم من الخطأ فتدبر.

قال المصنف اعلى الله مقامه

واما المعارضة في الوجهين فانهما آتيان في حق واجب الوجود تعالى فانا نقول في الاول لو كان الله تعالى قادرا مختارا فاما ان يتمكن من الترك اولا فان لم يتمكن من الترك كان موجبا مجبوراً على الفعل لا قادرا مختارا وان تمكن فاما ان يترجح احد الطرفين على الآخر اولا فان لم يترجح لزم وجود الممكن المساوي من غير مرجح فان كان محالا في حق العبد كان محالا في حق الله تعالى لعدم الفرق وان ترجح فان انتهى الى الوجوب لزم الجبر والاتسلسل اووقع المتساوي من غير مرجح فكل ما تقولونه ههنا نقوله نحن في حق العبد.

وقال الفضل

ذكر صاحب المواقف هذا الدليل في كتابه واورد عليه ان هذا ينفي كون الله تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينه فيقال لو كان الله موجداً لفعله بالقدرة استقلالا فلابد ان يتمكن من فعله و تركه و ان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر

تقريره ، واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح هو الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ان تنتهى الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة و اختيار منه دفعا للتسلسل فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى فظهر الفرق واندفع النقض.

واقول

هذا الجواب للرازى فى الاربعين كما نقل عنه و اورد عليه المحقق الطوسى ره فى التجريد بما مضمونه ان التقسيم الى الارادتين و الفرق بينهما بالحدوث و القدم لا يدفع الاشكال لان الترك ان لم يمكن مع الارادة القديمة كان الله تعالى موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله تعالى على مرجح استغنى الجائز عن المرجح وان توقف كان الفعل معه موجبا فيكون اضطرار ياوسياتى للكلام تتمة عند القول فى المعارضة الاتية.

قال المصنف اجزل الله ثوابه

ونقول فى (الثانى) ان ماعلمه الله تعالى ان وجب ولزم بسبب هذا الوجوب خروج القادر منا عن قدرته وادخاله فى الموجب لزم فى حق الله تعالى ذلك بعينه وان لم يقتض سقط الاستدلال فقد ظهر من هذا ان هذين الدليلين آتيان فى حق الله تعالى وهما ان صحا لزم خروج الواجب عن كونه قادرا ويكون موجبا، وهذا هو الكفر الصريح اذ الفارق بين الاسلام والفلسفة هو هذه المسئلة والحاصل ان هؤلاء ان اعترفوا بصحة هذين الدليلين لزمهم الكفر وان اعترفوا ببطلانهما سقط احتجاجهم بهما.

وقال الفضل

قد عرفت فى كلام شارح المواقف انه ذكر هذا النقض وليس هو من خواصه حتى يتبختر به ويأخذ فى الارعاد والابراق والطامات ، والجواب اما عما يرد على (الدليل الاول) فهو ان فعل البارى محتاج الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون الله تعالى مستقلا فى الفعل ، ولو قال قائل اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختاراً ،قلنا ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينا فيه بل يحققه (فان قلت) نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب

فعله وهذا الوجوب المترتب على الاختيار لاينا فى كونه قادرا مختارا (قلت) لاشك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار و تسلسل بل عن غيره فلايكون مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لاينا فى استقلاله فى القدرة عليه ، واما عما يرد على (الدليل الثانى) فهو ان علم الله تعالى فى ذاته مقارن لصفة القدرة والارادة فاذا علم الشىء وتعلق به علمه تعلق به الارادة والقدرة وخلق الموجودات وكل واحد من الصفات الثلاثة يتعلق بمتعلقه من الاشياء وعلى كل ماتقتضيه فمقتضى العلم التعلق من حيث الانكشاف ومقتضى الارادة الترجيح ومقتضى القدرة صحة وقوع الفعل والترك فلايلزم الوجوب لان صفة العلم لاتصادم صفة القدرة لانهما قديمتان حاصلتان معا بخلاف القدرة الحادثة فان العلم القديم يصادمه ومقتضى العلم القديم يسلب عنه القدرة ، وهذا جائز فى الصفات الحادثة بخلاف الصفات القديمة فليس ثمة ايجاب. تأمل فان هذا الجواب دقيق وبالتأمل فيه حقيق ، واما ماذكره من لزوم الكفر فمن باب طاماته و ترهاته وهذه مسائل علمية عملية يباحث الناس فيها فهو من ضعف رايه وكثرة تعصبه ينزله على الكفر و التفسيق نعوذ بالله من جهل ذلك الفسيق .

واقول

قد بينا ان تصنيف المصنف لهذا الكتاب قبل تصنيف شرح المواقف بنحو مائة سنة فلاينا فى كون هذا النقض من خواص المصنف ، بل صنف المصنف هذا الكتاب سنة سبع بعد السبعمائة او بعد ها بقليل والقاضى العضد حينئذ صبى لانه ولد بعد السبعمائة فيكون هذا الكتاب اسبق من المواقف فضلا عن شرحها بكثير .

واما التبختر فالمصنف اجل منه قدرا و ان حق له لانه اكثر الناس علما وتصنيفا ولا يبعد انه صنف هذا الكتاب بنحو عشرة ايام بحسب ماذكر العلماء من كثرة تصانيفه وسرعته فى تأليفها اجزل الله رحمته عليه وضاعف اجره .

واما الارعاد فلا يتوقف على كون ذلك من خواصه وان كان قريبا بل يكفى فيه ان يكون من افادات شيخه نصير الملة والدين اوغيره من اصحابنا .

واما ما اجاب به الخصم عن معارضة الدليل الاول ففيه (اولا) ان دعوى عدم

صدور اختيار العبد منه بل من الله تعالى باطلة لما سبق تحقيقه من ان بعض اثار قدرة العبد صادرة عنه بلا سبق ارادة كاكثر افعال القوى الباطنة ومنها الارادة وبعض افعال القوى الظاهرة كفعل الغافل والنائم فلا يتوقف صدور الارادة عن العبد بقدرته على ارادة اخرى حتى يلزم التسلسل .

وثانيا ان كون ارادة الله سبحانه مستندة الى ذاته لاينفى الجبر عن فعله على مذهبهم لانها من صفاته وصفاته بزعمهم صادرة عنه بالايجاب فيكون فعله المترتب عليها صادرا عنه بالايجاب والجبر لا بالقدرة كما اشار اليه شارح المواقف بعد بيان ماذكره الخصم فى جواب معارضة الدليل الاول قال (لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب) وقد ترك الخصم ذكر هذا مع ان كلامه ماخوذ من شرح المواقف بعين لفظه ليروج منه الباطل فالله حسيبه .

واما ما اجاب به عن معارضة الدليل الثانى ففيه مع ان مجرد القدم لايرفع دعوى التصادم لو صحت ان الذى اوجب عندهم الجبر هو ان ماعلم الله تعالى وجوده واجب وما علم عدمه ممتنع والالزم انقلاب علمه تعالى جهلا و هذا جار فى افعال الله تعالى وافعال العبد بلا فرق ولادخل لحديث التصادم فى رفعه اصلا هذا كله اذا قلنا بقدم ارادة الله تعالى المخالفة للعلم بالمصلحة كما يدعيه الاشاعرة واما اذا قلنا بحدوثها كما اختاره جماعة ودل عليه كثير من الايات كقوله تعالى (اذا اردنا ان نهلك قرية) و قوله تعالى (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون) ونحوهما فانه حينئذ لايبقى محل لجواب المعارضتين معا كما لايخفى .

واما ماذكره من ان لزوم الكفر من باب طامات فيه انه كيف لايلزمهم الكفر وهى كما قال الخصم مسائل علمية عملية فانهم اذا التزموا بصحة الدليلين و عملوا واعتقدوا بمقتضا هما كان الله تعالى عندهم موجبا لاقادرا مختارا وهو عين الكفر نعوذ بالله .

قال المصنف قدس الله نفسه

فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز له ان يقلد من يستدل بدليل يعتقد صحته

و يحتج به غداً يوم القيمة وهو يوجب الكفر والالحاد وای عذر لهم عن ذلك و عن الكفر والالحاد فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا هذه حجتهم تنطق بصريح الكفر على ماترى وتلك الاقاويل التى لهم قدعرفت انه يلزم منها نسبة الله سبحانه الى كل خسيسة ورذيلة تعالى الله عن ذلك علواكبيرا فليحذر المقلد وينظر كيف هؤلاء القوم الذين يقلدونهم فان استحسنوا لانفسهم بعد البيان والايضاح اتباعهم كفاهم بذلك ضلالا وان راجعوا عقولهم وتركوا اتباع الاهواء عرفوا الحق بعين الانصاف وفقهم الله لاصابة الصواب .

وقال الفضل

قدعثرت على ما فصلناه فى دفع اعتراضاته المسروقة المنحولة الى نفسه من كتب الاشاعرة ومن فضلات المعتزلة ومثله مع المعتزلة فى احس فضلاتهم كمثل الزبال يمر على نجاسة رجل اكل بالليل بعض الاطعمة الرقيقة كماء الحمص فجرى فى الطريق فجاء الزبال واخذ الحمص من نجاسته وجعل يلحسه ويتلذذ به ، فهذا ابن المطهر النجس كالزبال يمر على فضلات المعتزلة وياخذ منها الاعتراضات ويكفر بها سادات العلماء ينسبهم الى أقبح انواع الكفر يحسب انه يحسن صنعا نعوذ بالله من الضلال والله الهادى .

واقول

قدعرفت انه لم يشتمل كلامه الا على التمويه الذى لاينفعه حين الندامة ولايكون له عذرا يوم القيمة والعجب منه انه يجازى المصنف بما يدل على انه فاعل مختار فاذا كان الله تعالى هو الذى خلق تكفير المصنف لهم فلينتصف من الله تعالى لامن المصنف وليحارب الله تعالى لا المحل الذى لااثر له اصلا ولينظر العاقل ان الذى وقع فى البين من المخاصمة والعداء كله من الله سبحانه فيكون لاعبا اومن عبيده وهل يحسن من الله تعالى ان يفعل ذلك ثم يعاقب غيره على مالا اثر له فيه تعالى عما يصفون .

ابطال الكسب

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المطلب الثانى عشر) فى ابطال الكسب اعلم ان اباالحسن الاشعرى واتباعه لما لزمهم هذه الامور الشنيعة والالزامات الفظيعة والاقوال الهائلة من انكار ماعلم بالضرورة ثبوته وهوالفرق بين الحركات الاختيارية والحركات الجمادية وماشابه ذلك التجأ الى ارتكاب قول توهم هو و اتباعه الخلاص من هذه الشناعات ولات حين مناص فقال مذهباغريبا عجيبا لزمه بسببه انكارالعلوم الضرورية كماهو رأيه و عادته فيما تقدم من انكار الضروريات فذهب الى اثبات الكسب للعبد فقال الله تعالى يوجد الفعل و العبد مكتسب له فاذا طولب بتحقيق الكسب وماهو واى وجه يقتضيه واى حاجة تدعو اليه اضطرب هوواصحابه فى الجواب عنه فقال بعضهم معنى الكسب خلق الله تعالى الفعل عقيب اختيار العبد الفعل وعدمه عقيب اختياره العدم، فمعنى الكسب اجراء العادة بخلق الله الفعل عند اختيار العبد وقال بعضهم معنى الكسب ان الله تعالى يخلق الفعل من غيران يكون للعبد فيه اثرألبتة لكن العبد يؤثر فى وصف كون الفعل طاعة اومعصية فأصل الفعل من الله تعالى ووصف كونه طاعة اومعصية من العبد وقال بعضهم ان هذا الكسب غير معلوم ولا معقول مع انه صادر عن العبد .

وقال الفضل

قدمران مذهب الشيخ ابى الحسن الاشعرى ان افعال العباد الاختيارية مخلوقة لله تعالى مكسوبة للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أومدخل فى وجوده سوى كونه محلاله هذا مذهب الشيخ و لورجع المنصف الى نفسه علم انه على متن الصراط المستقيم فى التوحيد و تنزيه الله تعالى عن الشركاء فى الخلق مع اثبات الكسب للعبد حتى تكون قواعد الاسلام و رعاية احكام التكليف والبعثة و الثواب و العقاب محفوظة مرعية من غير تكلف ايجاد الشركاء فى الخلق ، ونحن ان شاء الله تعالى نفسر كلام الشيخ و نكشف عن حقيقة مذهبه على وجه يرتضيه

المنصف وينقاد لصحته المتعسف ، فنقول يفهم من كلام الشيخ انه فسر كسب العبد للفعل بمقارنة الفعل لقدرته و ارادته تارة وفسره بكون العبد محلا للفعل تارة ، و تحقيقه ان الله تعالى خلق فى العبد ارادة يرجح بها الاشياء وقدرة يصحح بها الفعل و الترك و من انكر هذا فقد انكر اجلى الضروريات عند حدوث الفعل وهاتان الصفتان موجودتان فى العبد حادثتان عند حدوث الفعل ، فاذا تهيأ العبد بقبول هاتين الصفتين لايجاد الفعل وذلك الفعل ممكن والممكن اذا تعلقت به القدرة والارادة وحصل الترجيح فهو يوجد لامحالة بقدم الارادة القديمة الدائمة الالهية والقدرة القديمة فاوجد الله بهما الفعل لكونهما تميزا من الارادة والقدرة الحادثة ، والصفة القوية تغلب الصفة الضعيفة كالنور القوى يقهر النور الضعيف و يغلبه ، فلما أوجد الله تعالى الفعل و كان قبل الايجاد تهيأت صفة اختيار العبد الى ايجاد الفعل ولكن سبقت القدرة الالهية فاحدثته فبقى للفعل نسبتان نسبة الى العبد وهى ان الفعل كان مقارنا لتهيؤ الارادة والاختيار نحو تحصيل الفعل وحصول الفعل عقيب تهيئه فعبر الشيخ عن هذه النسبة بالكسب لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء والثواب و العقاب على فعل العبد ، ونسبة الى الله تعالى وهو انه كان مخلوقا لله تعالى موجدا منه ، و هذا معنى كون الفعل مخلوقا لله تعالى مكسوبا للعبد .

ثم ان فعل العبد صفة للعبد فيكون العبد محلا له لان كل موصوف هو محل لصفته كالاسود فانه محل للسواد فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه و معنى الكسب كونه محلا له والثواب و العقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب بواسطة كونه محلا لليبوسة المفرطة وهل يحسن ان يقال لم ترتب الاحراق على الحطب لسبب كونه محلا لليبوسة والحال ان الحطب لم يحصل بنفسه هذه اليبوسة واى ذنب للحطب وهل هذا الاحراق الا الظلم و الجور والعدوان ان حسن ذلك حسن ان يقال لم جعل الله تعالى الكافر محل الكفر ثم احرقه بالنار والعاقل يعلم انه لايحسن الاول فلا يحسن الثانى ، فرّغ جهدك لنيل ما حققناه فى هذا المقام فى معنى الكسب الاشعرى لئلا يبقى لك شبهة فهذا نهاية التوضيح ، ولكن المعتزلى عمى بصره فعظم ضرره القته الشبهة فى مهواة غائلة واغتاله القول فى مهمه هائلة ونعم ماقلت شعرا :

ظهر الحق من الاشعرى والنور جلى طلع الشمس ولكن عمى المعتزلى

فانظر الى هذا الحلى الجاهل كيف افترى فى معنى الكسب و خلط المذاهب و الاقوال كالحمار الراتع فى جنة عالية قطوفها دانية والله تعالى يجازيه .

واقول

ظهر لك من تضاعيف الكلمات ان الكسب بمعزل عن الحق وان التنزيه الذى موّهوا به من باب تسمية الشيء باسم ضده اذلم يشتمل الاعلى انكار العدل و الرحمة و اثبات العبث فى التكليف والبعثة .

و اما ما ادعاه من التحقيق ففيه وجوه من الخلل اما (اولا) فلأن قوله (فاوجد الله بهما الفعل لكونهما تميزا) خطأ لان تميز الارادة و القدرة القديمتين عن الحادثتين لايوجب ان يوجد الله سبحانه افعال العباد ولايوجب التزاحم بينها حتى تحصل الغلبة نعم يوجب التزاحم لوقلنا ان قدرة الله على الشيء تستلزم فعله له كما يظهر من بعض ما يحكى عن الرازى و يظهر من الخصم فى المبحث الآتى حيث انه فى اثناء كلامه على قول المصنف و ايضا دليلهم آت الى آخره قال (فالاختيار مقدور لله تعالى فيكون مخلوقا لله تعالى) ولكن لايمكن ان يقال ان القدرة تستلزم فعل كل مقدور لعدم اقتضاء ذاتها له وللزوم ان يكون كل ممكن فرض موجودا لانه مقدور اوانحصار قدرته بالموجودات وهو كما ترى .

و اما (ثانيا) فلان اثبات التهيؤ لارادة العبد لافائدة فيه اذلا يصحح اللوازم الفاسدة من العقاب للعبد بلاذنب والعبث فى البعثة والتكليف و نحوها على انه ان زعم ان التهيؤ اثر للعبد فقد خرج عن مذهبه والافلايثمر تكلفه الاتطويل مسافة الجبر.

واما (ثالثا) فلان قوله (لان الغالب فى القرآن ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء) ان اراد به ان لفظ الكسب فى القرآن يراد به المعنى الذى اصطلحه الاشاعرة فهو باطل لانه اصطلاح جديد فاللازم حمله على معناه اللغوى وهو العمل واى دلالة فى ذكر الكسب عند ارادة ترتب الجزاء على كون المراد هو الكسب الاشعرى حتى يحمل عليه ، و ان اراد به ان وجود لفظ الكسب فى القرآن عند ارادة ترتب الجزاء سبب لتسمية المعنى الذى تصوره الاشعرى بالكسب ففيه انا لو تصورنا وجها للسببية فلايثبت به الاتصحيح الاصطلاح لاحمل الكتاب العزيز عليه ، كما هى عادتهم .

و اما (رابعا) فلان قوله (ان فعل العبد صفة للعبد فيكون محلا له لان كل موصوف محل لصفته) باطل لان افعال الله تعالى صفات له و لذا يوصف بالمحيى و المميت و الخالق والرازق ونحوها وهوليس محلا لها بنحو محلية الاسود للسواد ، الذى مثل به . ثم ان مافرعه عليه بقوله (فيجوز ان يقال باعتبار كون الفعل صفة له انه كسبه) غير تام فانه يستدعى ان يقال باعتبار كون افعال الله تعالى صفة له انه كسبها و هو باطل لان الكسب لايطلق الاحيث يكون الفاعل قاصداً لجلب النفع له اودفع المضرة عنه.

واما (خامسا) فلان قوله (والثواب والعقاب يترتب على المحلية كالاحراق الذى يترتب على الحطب) ظاهر الفساد فانه يستلزم صحة العقاب على الطول والقصر لانه محل لهما ولايكون الاختيار فارقا مادام غير مؤثر ولذا قاس الانسان على الحطب وقاس كفره على يبوسة الحطب وهذا القياس فاسد لعدم الضرر والاذى على الحطب لانتفاء الشعور والاحساس عنه و لذا لايكون الاحراق ظلما له بخلاف عذاب الحساس الذى لاذنب منه ولااثر له بالمعصية اصلا، فيا عجبا ممن يتفوه بهذه الكلمات ويزعم انه لاتبقى معها شبهة وان صاحبها على متن الصراط. وماهو الا كبيته الذى سماه شعراً

قال المصنف قدس الله نفسه

وهذه الاجوبة فاسدة اما (الاول) فلان الاختيار والارادة من جملة الافعال فاذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه واى فرق بينهما واى حاجة وضرورة الى التمحل بهذا و هوان ينسب القبائح باسرها الى الله تعالى وان ينسب الله تعالى الى الظلم والجور والعدوان وغير ذلك وليس بمعلوم ، و(ايضا) دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار فان كان صحيحا امتنع اسناده الى العبد و كان صادرا عن الله تعالى وان لم يكن صحيحا امتنع الاحتجاج به، و(ايضا) اذا كان الاختيار الصادر عن العبد موجبا لوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار اما العبد او الله تعالى فلا وجه للمخلص بهذه الواسطة وان لم يكن موجبا لم يبق فرق بين الاختيار والاكل مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل وعدمه فيكون الفعل من الله تعالى لا غير من غير شركة للعبد فيه و(ايضا) العادة غير واجبة الاستمرار فجاز ان يوجد الاختيار ولايخلق الله تعالى الفعل عقيبه ويخلق الله تعالى الفعل ابتداء من غير تقدم اختيار فحينئذ ينتفى المخلص بهذا العذر .

وقال الفضل

قدعلمت معنى الكسب كماذكره الشيخ و اماهذه الاقوال التى نقلها عن الاصحاب فماراياها فى كتبهم ولكن ماورد على تلك الاقوال فمجاب، اماماورد على (القول الاول) وهوان الاختيار والارادة من جملة الافعال فباطل لانهما من جملة الصفات وهويدعى انهما من جملة الافعال، واصحابه قائلون بان الارادة ممايخلقها الله فى العبد والعبد بهما يرجح الفعل، فالحمدلله الذى انطقه بالحق على رغم منه فانه صارقائلا بان افعال العبد ممايخلقه الله تعالى ولكن ربما يدفعه بانه من الافعال الاضطرارية وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرارى.

واما قوله (دليلهم آت فى نفس هذا الاختيار) وبيانه ان الاختيار فعل من الافعال فيكون مخلوقالله تعالى لانه ممكن وكل ممكن فهو مقدورلله تعالى فالاختيار مقدورلله فيكون مخلوقالله تعالى فكيف يقال ان الفعل يخلقه الله تعالى عقيب الاختيار، فجوابه ان الاختيار من الصفات التى يخلقهاالله تعالى اولا فى العبد كسائر صفاته النفسانية وكيفياته المعقولة والمحسوسة ثم يترتب عليه الفعل فلا يأتى ماذكره من المحذورلانا نختار ان الدليل صحيح وليس هومستنداً الى العبد وهوصادر عن الله تعالى.

واما قوله (وايضا اذاكان الاختيار الصادر عن العبد موجبالوقوع الفعل كان الفعل مستندا الى فاعل الاختيار) الى آخر الدليل فجوابه انانختار ان الاختيار صادرعن الله تعالى لاعن العبد وايضا نختاران الاختيار يدل العبد ليس موجبا للفعل، قوله لم يبق فرق بين الاختيار و الاكل مثلا فى نسبتهما الى ايقاع الفعل و عدمه، قلنا ممنوع لمامرمن ان الاختيارصفة توجب للعبد التوجه نحو تحصيل الافعال ويخلق الفعل عقيب توجيه العبد للاختيار والفعل مقارن لذلك الاختيار وليس الاكل كذلك فالفرق واضح.

واماقوله (العادة غيرواجبة الاستمرارفجازان يوجد الاختيار ولايخلق الله الفعل عقيبه) فنقول هذا هوالمدعى والمراد بالجواز هوالامكان الذاتى وان خالفته العادة ونحن لانريد مخلصا باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار.

واقول

ينبغى ان نذكرهنا بعض مافى شرح المقاصد لتعرف صدق المصنف فيما حكاه عنهم فانه بعد بيان ان فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها وان العبد كاسب قال : «لابد من بيان معنى الكسب دفعا لمايقال انه اسم بلامسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لاخالق سوى الله تعالى ولا تأثير الالقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا و ان لم يعرف حقيقته قال الامام الرازى (هى صفة تحصل بقدرة العبد بفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلا هما حركة ويتمايزان بكون احداهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير مابه التمايز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهى المسماة بالكسب) وقريب من ذلك مايقال (ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وهو كسب) وفيه نظر وقيل (الفعل الذى يخلقه الله تعالى فى العبد و يخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة) وقيل (ان للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفى الفعل والترك وترجيحه ولايلزم منها وجود امر حقيقى فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الاثر هو الكسب) وهذا ماقالوا هو مايقع به المقدور بلاصحة انفراد القادر به ومايقع فى محل قدرته بخلاف الخلق فانه مايقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به ومايقع لا فى محل قدرته فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور، ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة اومعصية حسنا اوقبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لاينافى المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما ، وملخص الكلام ماشار اليه الامام حجة الاسلام و هو (انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة و كون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد فى الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه عندنا بالاكتساب) الى ان قال (فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهى خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته

خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له) »

وانما أطلنا بنقل كلامه لتعرف حال اساطينهم فضلا عن مثل هذا الخصم ، ويكفى فى بطلان هذه الكلمات مجرد النظر فيها مع ان الكسب باى معنى فسر ان كان من فعل الله تعالى دون العبد فلا فائدة فى اثباته وان كان من اثر العبد فقد خالفوا مذهبهم ولم يكن موجب لاثباته وانكار تأثير العبد فى الفعل ولولا تعلق القصد برد ما اورده الخصم لكان الاولى الاعراض عن مثله الا انه لامناص من رده فنقول :

اما ماذكره من ان الارادة من جملة الصفات فصحيح سواء اراد بالصفات ما كان من مقولة الكيف او ما لوحظ فيه جهة التلبس لا الحدوث لكن لاينافى ان تكون الارادة فعلا باعتبار حدوثها ، ولذا يقول المتكلمون ان الله تعالى فاعل للعدل والرحمة و المغفرة باعتبار حدوثها منه وموصوف بها باعتبار تلبسه بها فصح قول المصنف (ان ارادة العبد من جملة الافعال) على انه لا اثر للاصطلاح والتسمية فان كلام المصنف فى الصدور الذى يسلمه القائل بالقول الاول فاورد عليه انه اذا جاز صدورهما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه الى آخره .

واما قوله (واصحابه قائلون بان الارادة مما يخلقها الله تعالى فى العبد) فان ارادانها ربما يخلقها الله تعالى فلا يضرنا القول به وان ارادانها مخلوقة له دائما فكذب علينا كيف وقد سبق ان العبد فاعل لها قادر عليها وجودا و عدما ولو بالقدرة على اسبابها .

واما حمده لله تعالى على اقرار المصنف بان بعض افعال العبد مما يخلقه الله تعالى فمن المضحك اذ لم يظهر من المصنف اختيار ان ارادة العبد صادرة عن الله تعالى ان لم يظهر منه الخلاف ، ومجرد قول اصحابه به لو سلم لا يستلزم ان يقول المصنف به اذ ليس هو من اصول الدين ، على ان القول بان بعض افعالنا مخلوق لله تعالى لاينافى مذهبنا لان النزاع بيننا وبين الاشاعرة فى الايجاب الكلى حيث يقولون ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى ونحن نمنعه فلا ينا فى الايجاب الجزئى .

ثم ان معنى قول الخصم (ولكن ربما يدفعه) الى آخره هو ان المصنف قد يجيب عن ذلك بان الارادة والاختيار ليسا محل النزاع لان النزاع انما هو فى الافعال الاختيارية وليست الارادة والاختيار صادرين بالاختيار وفيه ان المصنف لايجيب بهذا لان الارادة

عنده فعل اختيارى اى من آثار قدرة العبد وانما يجيب بخطأ الخصم حيث زعم ان الارادة عندنا من افعال الله تعالى كما عرفت .

ثم ان اراد بقوله (وعين المكابرة ان يقال الاختيار فعل اضطرارى) انكار كون الاختيار فعلا فباطل لما عرفت من معنى الفعل و ان اراد به دعوى ان الاختيار مسبوق بالاختيار لزمه التسلسل وان اراد به ان الاختيار من آثار قدرة العبد فنعم الوفاق و لزمهم اشكال المصنف بقولـه (ان جاز صدور هما عن العبد فليجز صدور اصل الفعل عنه)

واما مااجاب عن قول المصنف (ودليلهم آت فى نفس الاختيار) ففيه ان اشكال المصنف انما هو على صاحب القول الاول الذى يذهب الى ان الاختيار صادر عن العبد، ومنه يعلم مافى جوابه ايضا عن الاشكال الثالث بقوله فجوابه ان الاختيار صادر عن الله لاعن العبد

واما ماذكره من الفرق بين الاختيار والاكل، ففيه ان التوجه الذى يوجبه الاختيار كمازعم ان كان اثراً للعبد كان خروجا عن مذهبه والا فاى فائدة فى اثبات التوجه غير تطويل مسافة الجبر ضرورة ان الفرق المهم بين الاختيار والاكل مثلاهو الفرق فى مقام تاثير العبد فى الفعل بوجه من الوجوه لاالفرق كيف ماكان والا فالفروق كثيرة

واعلم ان الاشاعرة لمارأوا مفاسد الجبر زعموا أن المخلص منها يحصل بوجود القدرة والاختيار فى العبد لانهما هما المحققان للكسب وان كانا معامن فعل الله تعالى كاصل الفعل فحينئذ يكون وجود الاختيار لازما لامناص منه ليكون به المخلص فاذا جعلوه عاديا غير لازم الوجود واقعا لاسيما والعاديات قد تتخلف لم يكن مخلصا ، و هذا هو مقصود المصنف فى كلامه الاخير، وقد توهم الخصم ان المصنف ادعى ان مخلصهم باثبات وجوب خلق الفعل عقيب الاختيار فاجاب بما سمعته وكيف يدعيه المصنف وكل احد يعلم ان ماجعلوه مخلصا هو وجود الاختيار لاوجوب خلق الله الفعل عقيبه وبهذا تعرف مقدار تدبر هذا الخصم .

قال المصنف رفع الله درجته

واما (الثانى) فلان كون الفعل طاعة اومعصية اما ان يكون نفس الفعل فى الخارج اوامراً زائداً عليه ، فان كان الاول كان ايضا من الله تعالى فلا يصدر عن العبد شىء فيبطل العذر، وان كان الثانى كان العبد مستقلا بفعل هذا الزائد ، و اذا جاز اسناد هذا الفعل فليجز اسناد اصل الفعل واى ضرورة للتمحل بمثل هذه المحاذير الفاسدة التى لاتنهض بالاعتذار واى فارق بين الفعلين ولم كان احدهما صادرا عن الله تعالى والآخر صادرا عن العبد و(ايضا) دليلهم آت فى هذا الوصف فان كان حقا عندهم امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به و(ايضا) كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقاً لامر الشريعة انما هو شىء يرجع الى ذات الفعل ان طابق الامر كان طاعة والافلا وحينئذ لايكون الفعل مستنداً الى العبد لافى ذاته ولافى شىء من صفاته فينتفى هذا العذر ايضا كما انتفى عذهم الاول و (ايضا) الطاعة حسنة و المعصية قبيحة و لهذا ذم الله تعالى ابليس وفرعون على مخالفتهما امر الله وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذلامعنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن فالمعصية التى تصدر من العبد اذا كانت صادرة من الله امتنع وصفها بالقبح فلانكون معصية فلا يستحق فاعلها الذم والعقاب فلايحسن من الله تعالى ذم ابليس وابى لهب وغيرهما حيث لم يصدر عنهم قبيح ولا معصية فلاتتحقق معصية من العبد ألبتة و (ايضا) المعصية قد نهى الله تعالى عنها اجماعا والقرآن مملوء من المناهى والتوعد عليها وكل مانهى الله عنه فهو قبيح اذلامعنى للقبيح عندهم الاما نهى الله عنه مع انها قد صدرت عن ابليس وفرعون وغيرهما من البشر وكل ماصدر من العبد فهو مستند الى الله تعالى والفاعل له هو الله لاغير عندهم فيكون حسنا وقد فرضناه قبيحا وهذا خلف .

واما (الثالث) فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالايعقل غير معقول وكفاهم من الاعتذار الفاسد اعتذارهم بما لايعلمون وهل يجوز للعاقل المنصف من نفسه المصير الى هذه الجهالات والدخول فى هذه الظلمات والاعراض عن الحق الواضح والدليل اللائح والمصير الى مالايفهمه القائل ولاالسامع ولا يدرى هل يدفع عنهم ماالتزموا به أولافان هذا الدفع وصف من صفاته والوصف انما يعلم بعد علم الذات فاذا لم يفهموه كيف يجوز لهم الاعتذار

به فلينظر العاقل فى نفسه قبل دخوله فى رمسه ولا يبقى للقول مجال ولايمكن الاعتذار بهذا المحال .

وقال الفضل

القول الثانى الذى ذكره فى معنى الكسب هو مذهب القاضى ابى بكر الباقلانى من الاشاعرة ، ومذهبه ان الافعال الاختيارية من العبد واقعة بمجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعنى بكونه طاعة و معصية الى غير ذلك من الاوصاف التى لايوصف بها افعاله تعالى كما فى لطم اليتيم تأديبا اوايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله تعالى وتأثيره وكونه طاعة على الاول و معصية على الثانى بقدرة العبد وتأثيره ، هذا مذهب القاضى وهو غير مقبول عند عامة الاصحاب لشمول الادلة المبطلة لمدخلية اختيار العبد فى التأثير فى اصل الفعل تأثيره فى الصفة بلا فرق وهذا الابطال مشهور فى كتب الاشاعرة فليس من خواصه

واما باقى ما اورده على معنى الكسب حسب ماهو مذهب القاضى فغير وارد عليه و نحن نبطله حرفا بحرف، فنقول اما قوله (كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة وكونه موافقا لامر الشريعة انما هو شىء يرجع الى ذات الفعل) الى آخر الدليل، فجوابه انا لانسلم ان كونه موافقا لامر الشريعة شىء يرجع الى ذات الفعل فان المراد من رجوعه الى ذات الفعل ان كان المراد انه ليس صفة الفعل بل هو ذات الفعل فيطلانه ظاهر وان كان المراد انه راجع الى الذات بمعنى انه وصف للذات فمسلم لكن لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة وهذا اول الكلام ، ثم ان ماذكر (ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة وكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن عندهم اذ لا معنى للحسن عندهم سوى صدوره من الله فلو كان اصل الفعل صادرا من الله امتنع وصفه بالقبح وكان موصوفا بالحسن) الى آخره فجوابه ان الطاعة حسنة والمعصية قبيحة عند الاشاعرة ولكن مدرك هذا الحسن والقبح هو الشرع لاالفعل فكل فعل يفعله الله تعالى فهو حسن بالنسبة اليه وربما يكون قبيحا بالنسبة الى المحل كالعاصى، قوله (فلو كان اصل الفعل صادرا من الله تعالى امتنع وصفه بالقبح) قلنا المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى وكل ما كان صادرا

من الله تعالى كالخلق امتنع وصفه بالقبح والمعصية صادرة من العبد ويجوز وصفها بالقبح فلا يلزم شيء مما ذكره بتفاصيله ، و اما قوله (و اما الثالث فهو باطل بالضرورة اذ اثبات مالا يعقل غير معقول) فنقول هذا القول ان صدر من الاشاعرة يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه اوصاف فعل العبد ولا بد من اثبات شيء لئلا يلزم بطلان التكليف والثواب و العقاب ولكنه غير معلوم الحقيقة وعلى هذا الوجه لا خلل فى الكلام .

واقول

لا يخفى ان نسبة القول الثانى الى القاضى الباقلانى منافية لقوله سابقا هذه الاقوال ماراياها فى كتب الاصحاب ، و الظاهر ان المصنف مختص بابطال مذهب القاضى بالوجوه المذكورة لان ما تخيل الخصم مشاركة المصنف للاشاعرة فيه هو قوله (وايضا دليلهم آت فى هذا الوصف) وهو كما ترى توطئة للايراد لانفسه لان المنظور اليه فى الايراد هو قوله بعده (فان كان - اى دليلهم - حقا امتنع اسناد هذا الوصف الى العبد وان كان باطلا امتنع الاحتجاج به) وبهذا تعلم ان الخصم لم يجب عن هذا الوجه كما انه لم يتعرض للجواب عما قبله الذى هو اول الوجوه .

واعلم ان المصنف ابطل قول القاضى بخمسة وجوه الاولان منها راجعان الى ابطال تفرقة القاضى بين الفعل وصفته ، وثالثها الى ابطال قوله باسناد الوصف الى العبد ، واخيراها الى ابطال قوله بان اصل الفعل من الله تعالى ، وقد عرفت ان الخصم اغفل جواب الاول ولم يفهم الثانى كما انه اغفل جواب الاخير ، وهو ماذكره المصنف بقوله (وايضا المعصية قد نهى الله تعالى عنها) الى آخره وحاصله ان المعصية يعنى اصل الفعل كالزنا منهى عنه وكل ما نهى الله تعالى عنه قبيح فاذا زعم القاضى وقومه ان الزنا مثلا فعل الله تعالى كان حسنا وهذا خلف .

واما الثالث وهو الذى ذكره بقوله(وايضا كون الفعل طاعة هو كون الفعل موافقا لامر الشريعة) فقد اجاب عنه الخصم بقوله فجوابه انا لانسلم الى آخره ورد دفيه بمراده بالرجوع بين امرين لم يردهما قطعا فان مراده بالرجوع فى قوله (و كونه موافقا لامر الشريعة يرجع الى ذات الفعل) هو استناد الموافقة الى ذات الفعل لا انها ذاته او وصفه

كما تخيله الخصم ، وحاصل مقصود المصنف كما هو صريح كلامه ان معنى كون الفعل طاعة هو كونه موافقا للامر و كونه موافقاله مستند الى ذات الفعل لا الى العبد فكيف يقول القاضى باستناد الطاعة الى العبد ومنه يعلم مافى قول الخصم لانسلم عدم جواز اسناده الى العبد باعتبار الصفة .

واما ماأجاب به عن الرابع بقوله (ثم ان ماذكر ان الطاعة حسنة) الى آخره فخطأ ظاهر لان حاصل مراد المصنف بهذا الوجه انه لو كان اصل الفعل صادرا عن الله تعالى كما يزعمه القاضى وقومه لكان حسنا وامتنع قبحه فلا يكون معصية لانها قبيحة فلا تتحقق من العبد معصية ألبتة ولا يحسن ذمه وعقابه والحال انا علمنا ان الله سبحانه ذم ابليس وابا لهب وغيرهما ، وهذا وارد على القاضى وقومه سواء كان الحسن والقبح عقليين ام شرعيين لامتناع كون فعل الله تعالى قبيحا بقبح عقلى او شرعى ولا نعقل ماذكره الخصم واصحابه ان الفعل الواحد الشخصى يكون حسنا بالنسبة الى فاعله المؤثر فيه قبيحا بالنسبة الى محله الذى لا اثر له فيه اصلا كما انه لا معنى لجعل المعصية صادرة من العبد مخلوقة لله تعالى فانه اشبه باللغو ، اذ كيف يمكن اثبات صدورها ممن لم يوجدها ونفى صدورها عن خالقها وموجدها وهل معنى للخلق الا الصدور والايجاد ، هذا ويمكن ان يريد المصنف بهذا الوجه الاشكال على دعوى القاضى صدور وصف المعصية من العبد لا الاشكال على دعواه صدور اصل الفعل من الله تعالى كما بينا فيكون معنى كلامه ان اصل الفعل اذا كان صادراً عن الله سبحانه كما زعمه القاضى بطل قوله بصدور وصف المعصية عن العبد لان فعل الله تعالى لا يوصف بالقبيح فلا يوصف بالمعصية و يلزمه انتفاء المعصية عن العبد كما يلزمه ان لا يحسن من الله سبحانه ذم ابليس وسائر العصاة والحال ان الله تعالى قد ذمهم .

واما قوله يكون مراد القائل ان هناك شيء ينسب اليه الى آخره ففيه انه اذا لم يطلع على كلمات القائل ومحله من العلم فكيف حكم بان هذا مراده على ان الشيء المجهول الذى اثبته ان كان للعبد تأثير فيه بطل مذهبهم والا بطل التكليف والبعثة والعقاب .

القدرة متقدمة

قال المصنف اعلى الله منزلته

(المطلب الثالث عشر) فى ان القدرة متقدمة، ذهب الامامية والمعتزلة كافة الى ان القدرة التى للعبد متقدمة على الفعل، وقالت الاشاعرة هنا قولا غريبا عجيبا وهو ان القدرة لا توجد قبل الفعل بل مع الفعل غير متقدمة عليه لا بزمان ولا بآن فلزمهم من ذلك محالات (منها) تكليف مالا يطاق لان الكافر مكلف بالايمان اجماعا منا ومنهم، فان كان قادرا عليه حال كفره ناقضوا مذهبهم من ان القدرة مع الفعل غير متقدمة عليه، وان لم يكن قادرا عليه لزمهم تكليف مالا يطاق وقد نص الله تعالى على امتناعه فقال (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) والعقل دل عليه وقد تقدم، وان قالوا انه غير مكلف حال كفره لزم خرق الاجماع لان الله تعالى امره بالايمان بل عندهم انه امرهم فى الازل ونهاهم فكيف لا يكون مكلفا

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة حادثة مع الفعل وانها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به فى هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل امتنع وجوده فيه وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن فلنفرض وجوده فيه فالحالة التى فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك بل هى حال الفعل هذا خلف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا يستلزم اجتماع النقيضين اعنى كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا تكون القدرة عليه موجودة حينئذ ولا شك ان وجود القدرة بعد الفعل مما لا يتصور فتعين ان تكون موجودة معه وهو المطلوب، هذا دليل الاشاعرة على هذا المدعى.

واما ماذكر من لزوم المحالات ان الكافر مكلف بالايمان بالاجماع فان كان قادرا على الايمان حال الكفر لزم ان تكون القدرة متقدمة على الفعل وهو خلاف مذهبهم وان

لم يكن قادرا لزم تكليف مالايطاق، فجوابه انا نختار انه غير قادر على الايمان حال الكفر ولايلزم وقوع تكليف مالا يطاق لان شرط صحة التكليف عندنا ان يكون الشيء المكلف به متعلقا للقدرة او يكون ضده متعلقا للقدرة وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدوراً له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس بضده الذى هو الكفر مقدور له حال كونه كافرا .

واقول

ماذكره من دليل الاشاعرة هو عين مافى المواقف وشرحها بالفاظه وقد اشكلافيه بما اغفله الخصم اضاعة للحق ، وحاصله انه ان كان المراد بوجود الفعل قبل وجوده هو وجوده بشرط كونه قبل الوجود فهو مسلم المحالية ولا كلام فيه وان كان المراد به وجوده فى زمان عدم الفعل بدلا عن العدم فهو ليس بمحال .

واما ما اجاب به عن لزوم التكليف بمالايطاق فهو مبنى على ماذهبوا اليه من تعلق القدرة بطرف دون آخر وهو باطل ولو سلم فقدرة الكافر انما تعلقت بترك الايمان والمطلوب تعلقها بالايمان ليكون مما يسع المكلف الذى نفت الآية التكليف بغيره وبالضرورة ان مجرد تعلق القدرة بالكفر وبترك الايمان لايجعل الايمان مما يسع المكلف ومصداقاله ، واجيب عن اصل الاشكال بان الكافر مكلف فى الحال بالايمان فى ثانى الحال ، وفيه مع انه مناف لمايزعمونه كما ستعرف من ان التكليف مع الفعل ان المفروض تكليف الكافر بالايمان فى حال كفره لافى ثانى الحال ولو سلم فان كان ثانى الحال حال كفر ايضا بقى الاشكال وان كان حال ايمان فالايمان واجب حينئذ لامقدور لان الشيء اذا وجد وجب ومنه يعلم وجه تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان لان المكلف به ليس بمقدور قبل وجوده وواجب حينه وقد صحح القوشجى تشنيعهم بتقرير انه قبل الاتيان غير مقدور وحينه يحصل الامتثال وحينئذ فهو ايضا وارد بالنسبة الى التكليف بالايمان

قال المصنف شرف الله قدره

و (منها) الاستغناء عن القدرة لان الحاجة الى القدرة انما هى لاخراج الفعل من العدم الى الوجود وهذا انما يتحقق حال العدم لان حال الوجود هى حال الاستغناء عن

القدرة لان الفعل حال الوجود يكون واجبا فلاحاجة به الى القدرة على ان مذهبهم ان القدرة غير مؤثرة ألبتة لان المؤثر فى الموجودات كلها هو الله تعالى فبحثهم عن القدرة حينئذ يكون من باب الفضول لانه خلاف مذهبهم .

وقال الفضل

الحاجة الى القدرة اتصاف العبد بصفة تخرجه عن الاضطرار حتى يصح كونه محلا للثواب والعقاب اذ لو لم تكن هذه القدرة حادثة مع الفعل لايتحقق له صورة الاختيار والله حكيم يخلق الاشياء لمصالح لاتحصى ولا يلزم من عدم كون القدرة مؤثرة فى الفعل الاستغناء عنها من جميع الوجوه ولا يلزم ان يكون البحث عنها فضولا .

واقول

اذا لم تكن القدرة مؤثرة فكيف يعلم وجودها وكيف يخرج عن الاضطرار ومن اين تكون مصححة للثواب والعقاب على ان الثواب عندهم تفضل محض والعقاب تصرف فى الملك بلاحاجة الى القدرة ، واما ما زعمه من انه لو لم تكن القدرة حادثة لاتتحقق له صورة الاختيار فخطأ اذلايتوقف ايجاد صورة الاختيار على وجود القدرة اذا لم يكن لهما اثر اصلا كما زعموا على انه لافائدة فى صورة الاختيار بلا تأثير كما لانتصور حكمة فى خلق القدرة غير التأثير ولو سلم فالبحث عنها بلحاظ جهة التأثير فضول .

قال المصنف طاب ثراه

و(منها) الزام حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم لان القدرة مقارنة للفعل وحينئذ يلزم احد الامرين وكلاهما محال لان قدرة الله تعالى يستحيل ان تكون حادثة و العالم يمتنع ان يكون قديما ولان القدم مناف للقدرة لان القدرة انما تتوجه الى ايجاد المعدوم فاذا كان الفعل قديما امتنع استناده الى القادر، ومن اعجب الاشياء بحث هؤلاء القوم عن القدرة للعبد والكلام فى احكامها مع ان القدرة غير مؤثرة فى الفعل ألبتة وانه لامؤثر غير الله تعالى فاى فرق بين القدرة واللون وغيرهما بالنسبة الى الفعل اذا كانت غير مؤثرة ولا مصححة للتأثير وقال ابو على بن سينا راداً عليهم (لعل القائم لايقدر على القعود)

وقال الفضل

حاصل هذا الاعتراض ان كون القدرة مع الفعل يوجب حدوث قدرة الله تعالى اوقدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته اومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا متعلقة فى الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة ايضا ، واجاب شارح المواقف عن هذا الاعتراض بان القدرة القديمة الباقية مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لايجوز بقاؤها عندنا فلايلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز تقدم الحادثة عليه ، ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لايترتب عليه وجود الفعل ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره ،

واما ماذكره من التعجب من بحث الاشاعرة عن القدرة مع القول بانها غير مؤثرة فى الفعل فبالحرى ان يتعجب من تعجبه لان القدرة صفة حادثة فى العبد و هى من صفات الكمال فالبحث عنها لكونها من الاعراض والكيفيات النفسانية وعدم كونها مؤثرة فى الفعل من جملة احوالها المحمولة عليها فلم لايبحث عنها .

و اما قوله (ان لافرق بينها و بين اللون) فقد ابطلنا هذا القول فيما سبق مرارا بان اللون لانسبة له الى الفعل والقدرة تخلق مع الفعل ليترتب على خلقها صورة الاختيار ويخرج بها العبد من الجبر المطلق و يترتب على فعله الثواب و العقاب والتكليف والله اعلم، قال الامام الرازى : (القدرة تطلق على مجرد القوة التى هى مبدأ للافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضمت اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الاخر ، ولاشك ان نسبتها الى الضدين سواء وهى قبل الفعل ، والقدرة ايضا تطلق على القوة المستجمعة لشرائط التأثير ولاشك انها لاتتعلق بالضدين معا والا اجتمعا فى الوجود بل هى بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى مقدور آخر، وذلك لاختلاف الشرائط وهذه القدرة مع الفعل لان وجود المقدور لايتخلف عن المؤثر التام ، ولعل الشيخ الاشعرى اراد بالقدرة القوة

المستجمعة لشرائط التأثير ولذلك حكم بانها مع الفعل وانها لاتتعلق بالضدين، والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجود ها قبل الفعل و تعلقها بالامور المتضادة، فهذا وجه الجمع بين المذهبين وبهذا يخرج جواب ابى على بن سينا حيث قال (لعل القائم لايقدر على القعود) فانه غير قادر بمعنى انه لم يحصل له بعد القوة المستجمعة لشرائط التأثير وهو قادر بمعنى انه صاحب القوة العضلية)

اقول

لاأثر لمخالفة القدرة القديمة للحادثة فى الماهية لان دليل الاشاعرة السابق المانع من تقدم القدرة الحادثة آت فى القديمة ايضا كدليلهم الآخر الآتى فى كلام القوشجى، على ان المخالفة ممنوعة بمقتضى مذهبهم لان القدرتين من الاعراض واقعافى مذهبهم والعرض لايبقى زمانين عندهم، قال القوشجى «احتجب الاشاعرة على ان القدرة مع الفعل لاقبله بوجهين (احدهما) انها عرض والعرض لايبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود القدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال، واجيب عنه اما ((اولا) فبالنقض بقدرة الله تعالى ومايقال من ان العرض لايطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته فممالايجدى نفعا لان الكلام فى المعانى لافى اطلاق الالفاظ».

واماقول شارح المواقف (ثم ان القدرة القديمة متعلقة فى الازل) ففيه انه اذا جاز ذلك فى القديمة فليجز مثله فى الحادثة بان تكون نفسها وتعلقها المعنوى متقدمين على كما هو مطلوب اذلاندعى تقدمها على الفعل بتعلقها الموجب لوجوده.

واما ماأجاب به الخصم عن تعجب المصنف فقد مرما فيه من ان البحث عن تقدمها اومقارنتها انما هو فرع تأثيرها ومبنى عليه فاذا زعموا انها غير مؤثرة كان بحثهم عن جهة التقدم والمقارنة فضولا وان كان البحث عنهما من جهة اخر صحيحا.

واما ماذكره من الفرق بين القدرة و اللون، ففيه ان مطلوب هو الفرق بالنسبة الى الدخل بالفعل لاالفرق باى وجه كان وماذكره من صورة الاختيار قد عرفت انه لافائدة فيه مع عدم تأثير القدرة على انه لايتوقف خلق صورة الاختيار على خلق القدرة بعد فرض عدم الاثر لهما كما ان القدرة بلا تأثير لاتصحح العقاب و الثواب ولا تخرج العبد عن

الجبر الحقيقى .

و اما كلام الرازى فهو فى الحقيقة تسليم منه لخصومهم لان محل النزاع هو المعنى الاول الذى لا يخالف المعنى الثانى بذات القدرة وانما يخالفه بعدم اجتماع شرائط تأثيرها كما ان احتمال الرازى لارادة الاشعرى للمعنى الثانى خطا كما ذكره شارح المواقف لان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الاشعرى فكيف يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير.

واما ماذكره من انه يخرج بهذا جواب ابن سينا ففيه ماحكاه السيد السعيد عن ابن سينا فى كلام له متصل بهذا الجواب فانه صرح به بان القدرة ليست الا القوة التى يكون لها التاثير بالقوة وردعلى من فسرها بالقوة المستجمعة لشرائط التأثير ، و نقل السيد ره ايضا عن ابن سينا انه ابطل القول بان القدرة مع الفعل حيث انه فى فصل القوة والفعل والقدرة و العجز من الهيات الشفاء قال« وقد قال بعض الاوائل و غاريقون منهم ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدم ، وقال بهذا ايضا قوم من الواردين بعده بحين كثير ، فالقائل بهذا القول كأنه يقول ان القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن فى جبلته ان يقوم مالم يقم فكيف يقوم وان الخشب ليس بجبلته ان ينحت بابا فكيف ينحت، وهذا القائل لامحالة غير قوى على ان يرى ويبصر فى اليوم الواحد مرارا فيكون بالحقيقة اعمى»

القدرة صالحة للضدين

قال المصنف عطر الله مرقده

(المطلب الرابع عشر)فى ان القدرة صالحة للضدين ذهب جميع العقلاء الى ذلك عدا الاشاعرة فانهم قالوا القدرة غير صالحة للضدين ، وهذا مناف لمفهوم القدرة فان القادر هو الذى اذا شاء ان يفعل فعل واذا شاء ان يترك ترك فلو فرضنا القدرة على احد الضدين لا غير لم يكن الآخر مقدورا فلم يلزم من مفهوم القادر انه اذا شاء ان يترك ترك .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القدرة الواحدة لاتتعلق بالضدين بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لاقبله بل قالوا ان القدرة الواحدة لاتتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين اومتماثلين اومختلفين لامعا ولاعلى سبيل البدل بل القدرة الواحدة لاتتعلق الابمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولاشك ان ما نجده عند صدور احد المقدورين مغاير لما نجده عند صدور الاخر، ومذهب المعتزلة ومن تابعهم من الامامية ان قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة ، وانا اقول و لعل النزاع لفظى لاعلى الوجه الذى ذكره الامام الرازى ، فان الاشاعرة يجعلون كل فرد من افراد القدرة الحادثة متعلقا بمقدور واحد وهو الكائن عند حدوث الفعل فكل فرد له متعلق والمعتزلة يجعلون القدرة مطلقا متعلقة بجميع المقدورات وهذا لاينافى جعل كل فرد ذا تعلق واحد والمعتزلى لايقول ان الفرد من افراد القدرة الحادثة اذا حدث وحصل منه الفعل فعين ذلك الفرد يتعلق بضده بل يقول ان القدرة الحادثة مطلقا تتعلق بالضدين و هذا لاينفيه الاشاعرة فالنزاع لفظى تأمل.

واما ما ذكره من (انه يوجب عدم كون القادر قادرا لانه اذا لم تصلح القدرة للضدين لايكون الفاعل قادرا على عدم الفعل و هو الترك فيكون مضطراً لاقادرا) فالجواب عن ذلك انه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله غير مقدور له فهو ممنوع وان اريد به ان مقدوره و متعلق قدرته متعين و انه لامقدور له بهذه القدرة سواه فهذا عين ما ندعيه و نلتزمه ولامنازعة لنا فى تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك لاينافى القدرة الايرى ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى اخرى فانه قادر على الكون فى مكانه باجماع مناو منهم مع انه لاسبيل له الى الانفكاك عن مقدوره.

واقول

لايخفى ان تعلق القدرة بالشىء قد يكون بمعنى انه ان شاء فعله فعله وان شاء تركه تركه وهو معنى صحة الطرفين وصلاحيتهما وقد يكون بمعنى تأثيرها فى متعلقها ، وهذا بالضرورة لايقع بالطرفين لان التاثير للنقيضين فى آن واحد محال لعدم امكان اجتماعهما

ولاريب ان النزاع بيننا وبين الأشاعرة في المعنى الاول اذ لو كان مقصود الاشاعرة هو المعنى الثاني لاستدلوا بما هو ضروري من ان التأثير للنقيضين في آن واحد محال ولم يحتاجوا الى كلفة بنائه على مقارنة القدرة للمقدور التي تمحلوا للاستدلال عليها ، وحينئذ فلا وجه لمازعمه الخصم من كون النزاع لفظيا لانه اذا كان محل النزاع هو التعلق بالمعنى الاول كما عرفت فلابد ان يكون المراد هو القدرة المطلقة لانها هي التي تصلح للنقيضين لا فرد القدرة الخاص الجامع لشرائط التأثير لانه انما يكون فردا خاصا عند التأثير باحد الطرفين فلا يمكن ان يصلح في هذا الحين للتاثير بالطرف الآخر ، ولا يخفى ان هذا الذي جمع به الخصم واظهر التفرد به راجع الى ماجمع به الرازي لان القدرة المطلقة هي القوة العضلية وفردها هو القوة المستجمعة لشرائط التاثير .

واما ما اجاب به عن الزام المصنف فمناف لما توهمه من كون النزاع لفظيا اذ لو سلموا تعلق القدرة المطلقة بالطرفين كما هو محل دعوى المصنف لقال نحن لانمنع هذا حتى ينافي مفهوم القدرة وانما نمنع تعلق فردها بالطرفين وهو لاينافي مذهبكم ، ولكن قد يعذر الخصم على اتيان هذه المنافاة لانه لايعرف من الاستدلال والرد الامافي المواقف وشرحها كما هو دأبه في هذا الكتاب وقد وجد هذا الكلام في شرح المواقف فاورده بلفظه جهلا بانه ينفي ماتوهمه .

ثم انه واضح البطلان لانا نختار منه الشق الاول من ترديده ونحكم بسفسطة مانعه اذ لو كان الفعل الذي لايتمكن فاعله من تركه مقدوراً له لكان كل فعل تلبس به الشخص ولم يقدر على تركه مقدوراً له وكذا كل ترك تلبس به ولم يقدر على نقيضه فيكون من سقط من شاهق قادرا على هذا السقوط في حين السقوط وكان تارك الطيران الى السماء قادرا على الترك وهو عين السفسطة ، ومن هذا القبيل مثال البناء الذي ذكره ، فان دعوى قدرة من احاط به البناء وعجز عن التقلب شبيهة بدعوى القدرة في هذه الامثلة نعم هو قادر على الكون في البناء المذكور وعلى السقوط في المثال السابق قبل الكون وقبل السقوط واما حينهما فهما غير مقدورين له في هذا الحين و ضرورة العقلاء حاكمة بذلك و دعوى الاجماع منا ومنهم مع وضوح الكذب علينا غير غريبة .

الانسان مريد لافعاله

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب الخامس عشر) فى الارادة ذهبت الامامية وجميع المعتزلة الى ان الانسان مريد لافعاله بل كل قادر فانه مريد لانها صفة تقتضى التخصيص وانها نفس الداعى ، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فاثبتوا صفة زائدة عليه وهذا من اغرب الاشياء واعجبها لان الفعل اذا كان صادرا عن الله تعالى ومستندا اليه و كان لامؤثر الا الله تعالى فاى دليل حينئذ يدل على ثبوت الارادة وكيف يمكن ثبوتها لنا لان طريق الاثبات هو ان القادر كما يقدر على الفعل كذا يقدر على الترك فالقدرة صالحة للايجاد والترك وانما يتخصص احد المقدورين بالوقوع دون الاخر بامر غير القدرة الموجودة وغير العلم التابع ، فالمذهب الذى اختاروه لانفسهم سد عليهم ما علم وجوده بالضرورة وهو القدرة والارادة ، فلينظر العاقل المنصف من نفسه هل يجوز له اتباع من ينكر الضروريات ويجحد الوجدانيات ، وهل يشك عاقل فى انه قادر مريد وانه فرق بين حركاته الارادية وحركة الجماد وهل يسوغ لعاقل ان يجعل مثل هؤلاء وسائط بينه وبين ربه ، وهل تتم له المحاجة عند الله تعالى بانى اتبعت هؤلاء ولا يسأل يومئذ كيف قلدت من تعلم بالضرورة بطلان قوله ، وهل سمعت تحريم التقليد فى الكتاب العزيز مطلقا فكيف لامثال هؤلاء فمايكون جوابه غدا لربه وما علينا الا البلاغ المبين ، وقد طولنا فى هذا الكتاب ليرجع الضال عن زلله ويستمر المستقيم على معتقده

وقال الفضل

هذا المطلب لايتحصل مقصوده من عباراته الركيكة والظاهر انه اراد ان الاشاعرة لايقدرون على اثبات صفة الارادة لان اسناد الفعل الى الله تعالى وانه لامؤثر الاهو يوجب عدم اثبات صفة الارادة وقد علمت فيما سلف بطلان هذا فان وجود القدرة و الارادة فى العبد معلوم بالضرورة وكونهما غير مؤثرتين فى الفعل لايوجب عدم ثبوتهما فى العبد كما مر مرارا والله اعلم وما ذكره من الطامات قد كرره مرات و من كثرة التطويل الذى

كله حشو حصل له الخجل وما احسن ما قلت فى تطويلاته شعرا

لقد طولت و التطويل حشو و فيما قلته نفع قليل
و قالوا الحشو لا التطويل لكن كلامك كله حشو طويل

و اقول

لم يخف على المصنف ان وجود القدرة والارادة فى العبد ضرورى كيف وقد صرح به هنا وصرح فيما سبق بانهما مؤثران بالضرورة ولكن لما علم من حالهم انهم يكابرون الضرورة ويطالبون باقامة الادلة على الامور البديهية كما كابروا فى أمر تأثير هما وفى غيره من الامور السابقة جرى على منوالهم فى المقام والزمهم بعدم وجود الدليل على وجود الارادة بناء على مذهبهم من كون المؤثر هو الله تعالى وحده، بل يلزمهم الحكم بعدم وجود الارادة اذ لا يتصور وجه حاجة اليها غير تخصيص احد الطرفين المقدورين فاذا منعوا صلاحية القدرة للطرفين وقالوا انها هى المخصصة لاحدهما لم يكن معنى لتخصيص الارادة فيلزمهم نفى وجود ما علم وجوده بالضرورة وينسد طريق ثبوته لاسيما والله سبحانه لا يفعل العبث و دعوى الاشاعرة ترتب التكليف و الثواب والعقاب على وجود ها المجرد عن التأثير قد عرفت بطلانها .

واما ما نسبه الى المصنف من الطامات وايراد الحشو فى العبارات فهو موكول الى المنصف ، و كفاك فى معرفة تضلعه فى البيان وسمو مداركه ماسماه شعرا و استحسنه من هذين البيتين و نحوهما .

المتولد من الفعل من جملة افعالنا

قال المصنف رفع الله درجته

(المطلب السادس عشر) فى التولد ، ذهبت الامامية الى ان المتولد من افعالنا وخالفت اهل السنة فى ذلك وتشعبوا فى ذلك وذهبوا كل مذهب فزعم معمر انه لا فعل للعبد الا الارادة وما يحصل بعدها فهو من طبع المحل ، وقال بعض المعتزلة لا فعل للعبد الا

الفكر ، وقال النظام لافعل للعبد الامايوجد فى محل قدرته ومايجاورها فهو واقع بطبع المحل ، وذهبت الاشاعرة الى ان المتولد من فعل الله تعالى وقد خالف الكل ماهو معلوم بالضرورة عند كل عاقل فانا نستحسن المدح والذم على المتولد كالمباشر كالكتابة والبناء والقتل وغيرها وحسن المدح والذم فرع على العلم بالصدور عنا ومن كابر فى حسن مدح الكاتب والبناء المجيدين فى صنعتهما البارعين فيها فقد كابر مقتضى عقله

وقال الفضل

اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم وراوا فيها ترتبا قالوا بالتوليد وهو ان يوجد فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح ، والمعتمد فى ابطال التوليد عند الاشاعرة استناد جميع الكائنات الى الله تعالى ابتداء واما ترتب المدح والذم للعبد فلانه محل للفعل ومباشر وكاسب له وكذا مايترتب على فعله و ان احدثه الله تعالى بقدرته فلا يلزم مخالفة الضرورة كما مر مرارا .

واقول

فيه ما عرفت انه لايصح اسناد جميع افعال العباد الى الله سبحانه و ان الكسب لايغنى فى دفع شىء من الاشكالات السابقة اذلا أثر للعبد فيه كاصل الفعل لاستناد جميع الكائنات عندهم الى الله سبحانه وحينئذ فلا محل لمدح العبد وذمه على المتولد بطريق اولى لانه فعل الله تعالى بلا أثر للعبد فيه اصلا عندهم.

التكليف سابق على الفعل

قال المصنف طاب ثراه

(المطلب السابع عشر) فى التكليف لاخلاف بين المسلمين فى ان الله تعالى كلف عباده فعل الطاعات واجتناب المعاصى وان التكليف سابق على الفعل ، وقالت الاشاعرة ههنا مذهبا غريبا عجيبا وهو ان التكليف بالفعل حالة الفعل لاقبله و هذا يلزم منه محالات .

وقال الفضل

لما ذهبت الاشاعرة الى ان القدرة مع الفعل والتكليف لايكون الا حال القدرة فيلزم ان يكون التكليف مع الفعل وهذا شيء لزم من القول الاول .

واقول

قدعرفت بطلان اللزوم فيلزمه بطلان اللازم على ان اللزوم ممنوع لان توقف صحة التكليف على القدرة لايستدعى الا تحقق القدرة على الفعل فى وقته لافى وقت التكليف فلايتم القول بان التكليف مع الفعل

قال المصنف قدس الله سره

(الاول) ان يكون التكليف بغير المقدور لان الفعل حال وقوعه يكون واجبا والواجب غير مقدور .

وقال الفضل

لانسلم ان الواجب غير مقدور مطلقا بل ما اوجبته القدرة الحادثة مقدور لتلك القدرة التى أوجبته وكذلك فعل العبد بعد الحصول فيكون مقدورا واذا صار مقدورا تعلق به التكليف ولا محذور فيه .

واقول

لاريب ان المقدور لا يبقى على المقدورية حين عروض الوجوب عليه وان كان وجوبه بالقدرة اذ لو بقى مقدوراً لم يصر واجبا فاذا فرض تعلق التكليف بالفعل حين وقوعه فقد تعلق به وهو واجب غير مقدور وهو محال ومجرد مقدوريته بالذات لاتسوغ التكليف به وهو فى حال الوجوب ولو سلم بقاؤه على المقدورية فلاريب ان التكليف بالشيء محرك وباعث عليه والموجود لايتصور التحريك نحوه وكما لايجوز التكليف بالشيء بعد وقوعه وان كان مقدورا فى نفسه لايجوز التكليف به حين وقوعه .

قال المصنف اعلى الله مقامه

(الثانى) يلزم ان لايكون احد عاصيا ألبتة لان العصيان مخالفة الامر فاذا لم يكن الامر ثابتا الا حالة الفعل وحال العصيان هو حال عدم الفعل فلا يكون مكلفا حينئذ والا لزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف مذهبهم، لكن العصيان ثابت بالاجماع ونص القرآن قال الله تعالى (افعصيت امرى . ولااعصى لك امرا . الآن وقد عصيت قبل) ويلزم

انتفاء الفسق الذى هو الخروج عن الطاعة ايضا ، فلينظر العاقل من نفسه هل يجوز لاحد تقليد هؤلاء الذى طعنوا فى الضروريات فان كل عاقل يسلم بالضرورة من دين محمد ص ان الكافر عاص وكذا الفاسق (يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا يصلح لكم اعمالكم ويغفر لكم من ذنوبكم) فاى سداد فى هذا القول المخالف لنصوص القرآن

وقال الفضل

الامر عندنا ازلى فيكف ينسب الينا ان الامر عندنا لم يكن ثابتا الا حالة الفعل ، واما قوله حال العصيان حال عدم الفعل فنقول ممنوع لان الامر اذا توجه الى المكلف وتعلق به فهو اما ان يفعل المامور به اولا يفعل فان فعل المامور به فهو مطيع و ان فعل غيره فهو عاص فالطاعة والعصيان يكونان مع الفعل والتكليف حاصل معه فكيف يصح ان يقال ان العصيان حال عدم الفعل والعصيان صفة الفعل وحاصل معه ، والحاصل ان عصيان الامر مخالفته واذا صدر الفعل عن المكلف فان وافق الامر فهو طاعة وان خالفه فهو عصيان فالعصيان حاصل حال الفعل ولا يلزم اصلا من هذا الكلام ان لا يكون العصيان ثابتا ، واما قوله والعصيان ثابت واقامة الدليل على هذا المدعى فهو من باب طاماته واقامته الادلة الكثيرة على مدعى ضرورى فى الشرع متفق عليه .

واقول

نعم لما كان الامر عندهم ازليا وجب ان يكون الامر سابقا على الفعل فينافى قولهم بان الامر مع الفعل وليس علينا ان ندفع هذه المنافاة ودعوى ان الامر ازلى وتعلقه حادث لو صحت لا تدفع المنافاة مادام الامر بنفسه ثابتا فى الازل كما زعموه ، ولا يمكن انكار قولهم بان الامر مع الفعل بدليل ما تكلفوه من الاجوبة عن المحالات التى ذكرها المصنف فانهم لو ذهبوا الى ان التكليف قبل الفعل لما لزمهم شىء من المحالات وما احتاجوا الى تكلف تلك الاجوبة الواهية التى منها ما اجاب به عن قول المصنف حال العصيان حال عدم الفعل ، وحاصله ان المكلف فاعل حال عصيانه فعلا آخر مقارنا لترك المامور به فيكون العصيان حال الفعل وهذا مبنى على ان مرادهم بالفعل فى قولهم التكليف مع الفعل هو الاعم من فعل المامور به وفعل ضده لزعمهم ان القدرة المعتبرة فى التكليف هى القدرة على الشىء او ضده ، وفيه انهم لو ارادوا الاعم لا خصوص الفعل المامور به لما احتاجوا

الى كلفة الجواب عن المحالات الاخر لان المأمور متلبس قبل فعل المأمور بـه بفعل ضده فيكون التكليف مع الفعل اى فعل الضد وقبل فعل المأمور به فلا يكون تكليفا بالواجب ولا طلبا لتحصيل الحاصل ، فتكلفهم بالجواب عن هذين المحالين دليل على ان مرادهم بالفعل هو خصوص فعل المأمور به فيبطل ما اجاب به الخصم .

هذا واعلم ان كلام المصنف انما هو فى عصيان الامر كما هو صريح كلام الخصم وانما خص المصنف الاشكال به دون عصيان النهى لانه فى مقام الرد على قولهم التكليف مع الفعل ومن المقرر ان التكليف فى النهى انما هو بالترك لانه طلب الترك فيكون التكليف معه لامع الفعل لاعتبار القدرة على المكلف به وزعمهم ان القدرة على الشىء معه وحينئذ فتقريرا لاشكال على كون التكليف مع الترك هكذا: ان عصيان النهى مخالفته فاذا لم يكن النهى ثابتا الاحالة الترك وحال العصيان هى حال فعل المنهى عنه لم يكن مكلفا حينئذ والالزم ثبوت النهى لامع الترك واذا لم يكن منهيا حين فعل المنهى عنه لم يكن عاصيا ويمكن ان يدعى ان النهى متعلق بالفعل بنحو الزجر عنه فيكون التكليف مطلقا على زعمهم مع الفعل ويكون تخصيص المصنف للاشكال بعصيان الامر لاختصاصه به، واما ماذكره من ان المصنف فى اقامته الادلة على ثبوت العصيان قد اقامها على مدعى ضرورى فصحيح، لكنه اراد بها التشنيع عليهم باستلزام مذهبهم لمخالفة الضرورى الثابت بالاجماع ونص الكتاب .

قال المصنف رفع الله منزلته

(الثالث) لو كان التكليف حالة الفعل خاصة لا قبله لزم اما تحصيل الحاصل او مخالفة التقدير والتالى باطل بقسميه بالضرورة فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف اما ان يكون بالفعل الثابت حالة التكليف او بغيره و الاول يستلزم تحصيل الحاصل و الثانى يستلزم تقدم التكليف على الفعل وهو خلاف الفرض وايضا هو المطلوب وايضا يستلزم التكرار .

وقال الفضل

نختار ان التكليف بالفعل الثابت حالة التكليف ، قوله يستلزم تحصيل الحاصل قلنا تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ليس بمحال و ههنا كذلك لان التكليف و جدمع

القدرة والفعل فهو حاصل بهذا التحصيل فلا محذور.

واقول

قدتكرر هذا الجواب فى كلماتهم و هو من الغرائب لان الحصول المطلوب لابدان ينبعث عن الطلب فلو كان الحصول مقارنا للطلب ومطلوبا به لزم اعادة نفس الحصول ليتصور الانبعاث عن الطلب فيلزم تحصيل الحاصل واعادته بعينه وهو محال

شرائط التكليف

قال المصنف شرف الله منزلته

(المطلب الثامن عشر) فى شرائط التكليف ، ذهبت الامامية الى ان شرائط التكليف ستة (الاول) وجود المكلف لامتناع تكليف المعدوم ، فان الضرورة قاضية بقبح امر الجماد وهو الى الانسان اقرب من المعدوم وقبح امر الرجل عبيداً يريدان يشتريهم وهو فى منزله وحده ويقول ياسالم قم وياغانم كل ويعده كل عاقل سفيها وهو الى الانسان الموجود اقرب ، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فجوزوا تكليف المعدوم و مخاطبته والاخبار عنه فيقول الله فى الازل (يأيها الناس اعبدوا ربكم) ولاشخص هناك ويقول (انا ارسلنا نوحا) ولانوح هناك وهذه مكابرة فى الضرورة

وقال الفضل

قدعرفت جواب هذا فى مبحث اثبات الكلام النفسانى وان الخطاب موجود فى الازل قبل وجود المخاطبين بحسب الكلام النفسانى و يحدث التعلق عند وجودهم ، ولاقبح فى هذا فان من زوّر فى نفسه كلاما ليخاطب به العبيد الذين يريد ان يشتريهم بان يخاطبهم بعد الشراء لايعد سفيها ، ثم ماذكر ان الاشاعرة جوزوا تكليف المعدوم فهذا ينافى ماانبته فى الفصل السابق انهم يقولون ان التكليف مع الفعل وليس قبله تكليف فاذا كان وجود التكليف عند الاشاعرة مع الفعل فهل يجوز عندهم ان يقولوا بتكليف المعدوم .

واقول

تقدم فى ذلك المبحث ان خطاب المعدوم وتكليفه سفه بالضرورة اذ لا يصحان من دون مخاطب ومكلف ولا اثر لحدوث التعلق لو عقلنا التعلق، والقياس على من زوّر فى نفسه كلاما خطأ ظاهر لان المزور ليس بمخاطب وانما هو متصور ومقدر لخطاب فى المستقبل فلا يقاس عليه الكلام النفسى الذى هو خطاب وتكليف فى الازل ، و اما ما ذكره من المنافاة فقد عرفت انه ليس على المصنف رفع التنا فى عن اقوالهم ، و كيف يمكن انكارهم لتكليف المعدوم وقد قالوا أنه مامور ومنهى فى الازل .

قال المصنف طاب رمسه

(الثانى) كون المكلف عاقلا فلا يصح تكليف الرضيع ولا المجنون المطلق وخالفت الاشاعرة فى ذلك وجوزوا تكليف هؤلاء فلينظر العاقل هل يحكم عقله بان يؤاخذ المولود حال ولادته بالصلاة و تركها و ترك الصوم والحج والزكاة وهل يصح مؤاخذة المجنون المطبق على ذلك .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة ان القلم مرفوع عن الصبى حتى يبلغ الحلم وعن المجنون حتى يفيق وماذكره افتراء عليهم محض كما هو عادته فى الافتراء والكذب والاختراع

واقول

مانسبه المصنف اليهم هو تجويز تكليف غير العاقل وما نقله الخصم هو عدم الوقوع ولا ربط لاحدهما بالاخر ولا يمكن انكار تجويزهم ذلك لانهم يجوزون تكليف مالا يطاق وهذا نوع منه ويقولون ان الله يحكم مايريد ولا يقبح منه شىء فيجوز ان يكف من لا عقل له ويعاقبه على المخالفة ، على انه قد نقل عنهم السيد السعيد ما يدل على انهم يقولون بالوقوع ولا يهمنا امره بعد كون مانسبه المصنف اليهم هو التجويز

قال المصنف قدس الله روحه

(الثالث) فهم المكلف فلا يصح تكليف من لا يفهم الخطاب قبل فهمه، و خالفت الاشاعرة فى ذلك فلزمهم التكليف بالمهمل والزام المكلف معرفته ومعرفة المراد منه، مع انه لم يوضع لشىء ألبتة ولا يراد منه شىء اصلا فهل يجوز للعاقل ان يرضى لنفسه المصير الى هذه الاقاويل .

وقال الفضل

مذهب الاشاعرة انه لايصح خطاب المكلفين بمالايفهمونه مما يتعلق بالامر والنهى ومالايتعلق به اختلف فيه فذهب جماعة منهم الى جواز المخاطبة بما لايفهمه المكلف كالمقطعات فى اوائل السور ولكن ليس هذا مذهب العامة .

اقول

كيف لاتصح نسبة المصنف اليهم صحة تكليف من لايفهم الخطاب وقد زعموا ان الله يحكم مايريد ولا يقبح منه شىء ، واما مانقله الخصم فالظاهر انه فى الوقوع لا الجواز كما يرشد اليه تفصيلهم وتمثيل المجوز للثانى بمازعم وقوعه وهو المقطعات كما نقله الخصم والا فبالنظر الى الجواز العقلى وعدمه لاوجه للتفصيل .

قال المصنف طاب ثراه

(الرابع) امكان الفعل الى المكلف فلايصح التكليف بالمحال، وخالفت الاشاعرة فيه فجوزوا تكليف الزمن الطير ان الى السماء وتكليف العاجز خلق مثل الله تعالى وضده وشريكه و ولده و ان يعاقبه على ذلك و تكليفه الصعود على السطح العالى بان يضع رجلا فى الارض ورجلا على السطح، وكفى من ذهب الى هذا نقصا فى عقله وقلة فى دينه وجرما عند الله تعالى حيث نسبه الى ايجاد ذلك ، بل مذهبهم انه تعالى لم يكلف احدا الا بما لايطاق اوترى مايكون جواب هذا القائل اذا وقف بين يدى الله تعالى وسأله كيف ذهبت الى هذا القول وكذبت القرآن العزيز وان فيه لايكلف الله نفسا الا وسعها ،

وقال الفضل

قدعرفت فى الفصل الذى ذكر فيه تكليف مالايطاق ان مالايطاق على ثلاث مراتب ولايجوز التكليف بالوسطى دون الثالث ، والاول واقع بالاتفاق كتكليف ابى لهب بالايمان وهذا بحسب التجويز العقلى ، والاستقراء يحكم بان التكليف بما لايطاق ، لم يقع ولقوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) وهذا مذهب الاشاعرة و العجب من هذا الرجل انه يفترى الكذب ثم يعترض عليه فكأنه لم يتفق له مطالعة كتاب فى الكلام على مذهب الاشاعرة وسمع عقائدهم من مشايخه من الشيعة و تقرر بينهم ان هذه

عقائد الاشاعرة ثم لم يستح من الله تعالى ومن الناظر فى كتابه و اتى بهذه الترهات والمزخرفات .

اقول

سبق هناك بيان ما فى دعوى الاتفاق على وقوع التكليف بما لايطاق فى المرتبة الاولى وحققنا انا لانجوزه بالمراتب كلها وانهم يجوزونه فيها جميعا واوضحنا المقام فى تكليف ابى لهب بالايمان، وذكرنا ان الله سبحانه لم يكلف عندهم الا بما لايطاق لان افعال العباد مخلوقة له ولااثر للعبد فيها فكلها لاتطاق للعبد ولا مما يسعه ومع ذلك قد كلفه الله سبحانه بها فيكون قوله تعالى (لايكلف الله نفسا الا وسعها) كاذبا على مذهبهم كما ذكره المصنف ولم يجهله الخصم ولكنه قصد بتكذيب المصنف واساءة الادب معه والتجاهل بمذهبه التمويه و تلبيس الحقيقة .

قال المصنف قدس الله نفسه

(الخامس) أن يكون الفعل مايستحق به الثواب والالزم العبث والظلم على الله تعالى، وخالفت الاشاعرة فيه فلم يجعلوا الثواب مستحقا على شىء من الافعال بل جوزوا التكليف بمايستحق عليه العقاب وان يرسل رسولا يكلف الخلق فعل جميع القبائح وترك جميع الطاعات ، فليزمهم من هذا ان يكون المطيع المبالغ فى الطاعة من اسفه الناس واجهل الجهلاء من حيث يتعب بماله وبدنه فى فعله شيئا ربما يكون هلاكه فيه و ان يكون المبالغ فى المعصية والفسوق اعقل العقلاء حيث يتعجل اللذة وربما يكون تركها سبب الهلاك وفعلها سبب النجاة فكان وضع المدارس والربط والمساجد من نقص التدبيرات البشرية حيث تخسر الاموال فيما لانفع فيه ولافائدة عاجلة ولا اجلة .

وقال الفضل

شرط الفعل الذى يقع به التكليف ان يكون مما يترتب عليه الثواب فى عادة الله تعالى لانه يجب على الله تعالى اثابة المكلف المطيع لانه لايجب عليه شىء بل جرى عادة الله تعالى باعطاء الثواب عقيب العمل الصالح وليس للمكلفين على الله تعالى دين يجب عليه قضاؤه و لو كان الاكذلك للزم ان يكون العباد متاجرين مع الله تعالى كالاجراء الذين يأخذون اجرتهم عند الفراغ من العمل ولولم يعط المؤجر اجرتهم لكان ظالما

وجائرا، وهذا مذهب باطل لايذهب اليه من يعرف نعم الله تعالى على عباده ويعرف علو الشأن الالهى وان الناس كلهم عبيد الله يعطى من يشاء ويمنع من يشاء وليس لهم عليه حق ولا استحقاق بل الثواب بفضله وجرى عادته ان يعطى العبد المطيع عقيب طاعته كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز، وهل يحسن ان يقال انه اذا لم يجب على الله تعالى اعطاء الشبع عقيب اكل الخبز تموت الناس من الجوع كذلك لايحسن ان يقال لو لم يجب على الله تعالى اثابة المطيع وجزاء العاصى لارتفع الفرق بين المطيع والعاصى ولكان فعل الخيرات واثارة المبرات ضائعا عبثا لانا نقول جرت عادة الله تعالى التى لاتتخلف الا بسبيل خرق العادة على اعطاء الثواب للمطيع من غير ان يجب عليه شىء فلم يرتفع الفرق بين المطيع والعاصى كما جرى عادته باعطاء الشبع عقيب اكل الخبز فهل يكون من اكل الخبز فشبع كمن ترك اكل الخبز فجاع .

واقول

قد سبق ان الثواب غيبى فلاتصح دعوى العلم بالعادة فيه، واما احرازها باخبار الله تعالى الله فغير تام لابتنائه على صدق كلامه تعالى وهو غير محقق على مذهبهم مع انه قال تعالى (يمحو الله مايشاء ويثبت) ولعل ما اخبر به من الثواب مما يمحوه فاين العادة فى الثواب واحرازها لاسيما وقد اجاز الخصم خرقها كما هو واقع فى عادات الدنيا ، واما ماذكره من نفى كون الثواب دينا على الله تعالى فنحن نمنعه ونقول انه دين اى انه حق عليه اقتضاه عدله .

واما كون العباد متاجرين مع الله تعالى فهو مما نطق به الكتاب العزيز قال تعالى (ان الذين يتلون الكتاب واقاموا الصلاة وانفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله) وقال تعالى (ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة) الى قوله تعالى (فاستبشروا ببيعكم الذى بايعتم به) وقال تعالى (هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله) الآية (انا لانضيع اجر من احسن عملا انا لانضيع اجر المصلحين . نعم اجر العاملين . انما يوفون اجورهم . نوفيهم اجورهم) الى غير ذلك من الايات المتظافرة والاخبار المتواترة .

واما قوله لو لم يعط المؤجر اجرتهم كان ظالما وجائرا فهو من مقالة اهل الحق

التى صرح بها الكتاب المجيد قال تعالى (وما تنفقوا من شىء فى سبيل الله يوف اليكم وانتم لاتظلمون) وقال تعالى (و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا) وقال تعالى (فكيف اذا جمعناهم ليوم لاريب فيه و وفيت كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون) و قال تعالى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لاتظلمون) وقال تعالى (ولتجزى كل نفس ما كسبت وهم لايظلمون) وقال تعالى (وتوفى كل نفس ما عملت وهم لايظلمون) وقال تعالى (لكل درجات مما عملوا وليوفيهم اعمالهم وهم لايظلمون) الى غير ذلك من الايات المستفيضة .

واما قوله (لايذهب اليه من يعرف نعم الله على عباده) فان اراد به ان من يعرف نعمه لايرى انه مستحق للأجر فظاهر البطلان لان وجوب شكر المنعم لاينا فى استحقاق الاجر على ماكلفه به المنعم وان حسن من العبد اووجب عليه عدم المطالبة بالاجر شكراً للنعمة ، وان اراد ان حصول الانعام من الله تعالى كاف فى صحة التكليف منه بلا اعطاء أجر ليكون التكليف ناشئا من طلب المنعم جزاء نعمه بالشكر عليها كما عن ابى القاسم البلخى فهو اظهر بطلانا، اذ يقبح من الكريم طلب جزاء نعمته من دون ان يعطيه ثوابا على ماكلفه به بل يكون تكليفه بلا اجر عبثا وظلما ، ولو كان الثواب تفضلا محضا لصح منع الثواب عن سيد النبيين اومساواته فيه لسائر المؤمنين بل للاطفال و المجانين و لجاز خلق النار دون الجنة .

و اما ماذكره من مثال الموت من الجوع فانما لايحسن السؤال فيه اذا ترتب عليه فائدة للعبد اوكان جزاء عمله السىء والا فيقبح ايلام العبد بلا فائدة له ولا ذنب منه ويصح السؤال عنه كما يصح السؤال عن ترك اثابة المطيع و جعله بمنزلة العاصى لكن مثل هذه الأمور ليست من فعله ولا تصدر عنه فلايسأل عنها لانتفاء الموضوع

قال المصنف قدس الله روحه

(السادس) ان لايكون حراما لامتناع كون الشىء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به منهياً عنه لاستحالة التكليف بما لايطاق، وايضا يكون مرادا ومكروها فى وقت واحد من جهة واحدة وهذا مستحيل عقلا، وخالفت الاشاعرة فى ذلك فجوزوا ان يكون الشىء الواحد مامورا به منهيا عنه لامكان تكليف مالايطاق عندهم .

وقال الفضل

لاخلاف فى ان المأمور به لابد ان لايكون حراما لان الحرام مانهى الله عنه ولا يكون الشىء الواحد مامورا به منهيا عنه فى وقت واحد من جهة واحدة ولكن ان اختلف الوقت والجهة والشرائط التى اعتبرت فى التناقض يجوز ان يتعلق به الامر فى وقت من جهة والنهى فى وقت آخر من جهة اخرى فهذا مذهب اهل السنة ، واما امكان التكليف بمالايطاق فقد سمعته غير مرة و انه لايقع ولم يقع .

واقول

قد نصدقه فيمايتعلق بالوقوع بان لم يقولوا بوقوع الامر بالحرام ، ولكن كلام المصنف فى التجويز كما لاينكره الخصم وكفاهم نقصا فى تجويز مثله على الله سبحانه وهو مما لايجوز على اقل العقلاء .

قال المصنف طاب ثراه

و من العجب انهم حرموا الصلاة فى الدار المغصوبة ومع ذلك لم يوجبوا القضاء وقالوا انها صحيحة مع ان الصحيح هو المعتبر فى نظر الشارع و انما يطلق على المطلوب شرعا و الحرام غير معتبر فى نظر الشارع مطلوب الترك شرعا و هل هـذا الا محض التناقض .

وقال الفضل

الصلاة الصحيحة ما استجمعت شرائط الصحة التى اعتبرت فى الشرع فالصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة لانها مستجمعة لشرائط الصحة التى اعتبرت فى الصلاة فى الشرع وليس وقوعها فى مكان مملوك غير مغصوب من شرائط صحة الصلاة نعم من شرائطها ان تقع فى مكان طاهر من النجاسات ولو كان من شرائط الصحة وقوعها فى مكان غير مغصوب لكان الواقع فى المكان المغصوب منها فاسدة وكان يجب قضاؤها لكونها غير معتبرة فى نظر الشرع لعدم استجماعها الشرائط المعتبرة فيها واما كونها حراما فلاجل انها تتضمن الاستيلاء على حق الغير عدوانا فهى بهذا الاعتبار حرام فالحرمة باعتبار والصحة باعتبار آخر ، فاين التناقض والعجب انه مشتهر بالدراية فى المعقولات ولا يعلم شرائط حصول التناقض.

واقول

اذا اقروا بحرمة الصلاة فى الدار المغصوبة لزمهم الحكم بعدم اعتبارها شرعا لعدم مطلوبيتها فلاتصح لان العبادة الصحيحة هى المطلوبة للشارع المعتبرة فى نظره ، وهذه عبارة اخرى عن كون اباحة المكان شرطا فى صحة الصلاة فاذا حكموا بصحة الصلاة فى الدار المغصوبة ثبت التناقض لانه يكون هذا الوجود الشخصى للصلاة فى الدار المغصوبة معتبرا وغير معتبر صحيحا وغير صحيح وهو تناقض ظاهر .

الاعواض على الالام

قال المصنف اعلى الله مقامه

(المطلب التاسع عشر) فى الاعواض ، ذهبت الامامية الى ان الالم الذى يفعله الله تعالى بالعبد اما ان يكون على وجه الانتقام والعقوبة وهو المستحق لقوله تعالى (ولقد علمتم الذى اعتدوا منكم فى السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) وقوله تعالى (اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة اومرتين ثم لايتوبون ولاهم يذكرون) ولاعوض فيه، واما ان يكون على وجه الابتداء وانما يحسن فعله من الله تعالى بشرطين (احدهما) ان يشتمل على مصلحة ماللمتالم اولغيره وهو نوع من اللطف لانه لولاذلك لكان عبثا والله تعالى منزه عنه (الثانى) ان يكون فى مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم بحيث لوعرض على المتألم الالم والعوض اختار الالم والا لزم الظلم والجور من الله سبحانه على عبيده لان ايلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولالفائدة تصل اليه ظلم وجور وهو على الله تعالى محال

و خالفت الاشاعرة فى ذلك فجوزوا ان يؤلم الله عبده بانواع الالم من غير جرم ولاذنب لالغرض و غاية ولايوصل اليه العوض و يعذب الاطفال والانبياء والاولياء من غير فائدة ولايعوضهم على ذلك بشىء ألبتة مع ان العلم الضرورى حاصل لنا بان من فعل من البشر مثل هذا عده العقلاء ظالما جائرا سفيها فكيف يجوز للانسان نسبة الله تعالى الى مثل هذه النقائص ولا يخشى ربه وكيف لايخجل منه غدا يوم القيمة اذا سألته الملائكة

يوم الحساب هل كنت تعذب احدا من غير استحقاق و لا تعوضه عن ألمه عوضا يرضى به فيقول كلا ما كنت افعل ذلك فيقال له كيف نسبت ربك الى هذا الفعل الذى لم ترضه لنفسك

وقال الفضل

اعلم ان الاعواض مذهب المعتزلة ولهم على هذا الاصل اختلافات ركيكة تدل على فساد الاصل مذكورة فى كتب القوم ، واما الاشاعرة فذهبوا الى ان الله تعالى لا يجب عليه شىء لاعوض على الالم ولا غيره لانه يتصرف فى ملكه مايشاء والعوض انما يجب على من يتصرف فى غير ملكه ، نعم جرت عادة الله على ان المتألم بالآلام اما ان يكفر عنه سيئاته او يرفع له درجاته ان لم يكن له سيئات ، ولكن لا على طريق الوجوب عليه ، واما حديث العوض فى افعال الله تعالى فقد مر بطلانه فيما سبق ، واما تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء ففيه فوائد ترجع اليهم من رفع الدرجات وحط السيئات كما اشير اليه فى الاحاديث الصحاح و لكن على سبيل جرى العادة لا على سبيل الوجوب فلا يلزم منه جور ولا ظلم .

ثم ما ادعى من العلم الضرورى بان البشر لو عذب حيوانا بلا عوض لكان ظالما فهذا قياس فاسد لان البشر يتصرف فى الحيوان بما ليس له والله تعالى مالك مطلق يتصرف كيف يشاء و نحن لا نمنع وقوع الجزاء والمنافع ولكن نمنع وجوب هذا ، ونحن نقول من يعتقد ان الله تعالى يجب عليه الاعواض عن الالام اذا حضر يوم القيمة عند ربه ورأى الجلال الالهى والعظمة الربانية و التصرف المطلق الذى حاصل له فى الملك والملكوت سيما فى موقف القيمة التى يقال فيها لمن الملك اليوم لله الواحد القهار أما يكون مستحييا من الله تعالى ان يعتقد فى الدنيا انه مع الله تعالى كالتاجر العامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله فى ذلك المشهد انك عذبتنى و آلمتنى فى الدنيا فالآن لا اخليك حتى آخذ منك العوض لانه واجب عليك ان تعوضنى ، فيقول الله تعالى يا عبد السوء انا خلقتك وانعمت عليك كيت وكيت اتحسبنى كنت متاجرا معك معاملا لك حتى توجب على العوض ادخلوا العبد السوء النار ، فيقول هكذا علمنى ابن المطهر الحلى وهو كان امامى وانا الآن برىء منه فيقول الله تعالى ادخلوا جميعا النار كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وماهم بخارجين من النار والله اعلم وهو صدق القائلين .

واقول

كم للمعتزلة من اصل خالفوا فيه العقل والنقل كقولهم ان الامامة بالاختيار، وكم لهم من اصل دل عليه العقل والنقل كالاصل الذى نحن فيه، وذلك لان لهم ميلا الى طريقة امير المؤمنين وهوى بموالاة اعدائه ولذا اصابوا الحق فى اصل هذا الاصل واخطؤا فى كيفياته، ولو فسد الاصل بالاختلاف فى جهاته لفسد الاسلام باختلاف اهله، والاشاعرة لما جانبوا باب مدينة العلم وخالفوه بتمام جهدهم لم يجتمعوا مع شيعة الحق فى كل الاصول المهمة ولم ياخذ وا بما امروا به من التمسك باهل بيت العصمة.

ومما خالفوا فيه صريح الحق وحكم العقل والنقل هذا الاصل بحجة ان المالك المطلق يجوز له التصرف كيف شاء بلا حد ولا نهاية ولا يلزمه بتصرفه شىء من الاشياء، فان ارادوا ان جواز تصرفه كذلك نفس معنى الملكية المطلقة فهو ظاهر البطلان لان الملكية سلطنة وامر نسبى اعتبارى، وان ارادوا به انه من احكامها و آثارها فهو عين المدعى ومحل الكلام وكيف يكون من احكامها جواز تعذيب العبد بلا ذنب وايلامه بلا عوض وهما منافيان لحق الرعاية و انصاف المملوك فلا بد عقلا من ثبوت عوض عن الالم يرضى به العبد ولقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) ومن الرحمة اعطاء العوض على الآلام فيكون مما كتبه واوجبه على نفسه تعالى، ومما يشهد بضرورة حكم العقل بوجوب العوض تفريع الخصم خلافا لمذهبه قوله فلا يلزم منه جور ولا ظلم على ما اثبته من الفوائد فى تعذيب الاطفال والانبياء والاولياء فان تفريع ذلك على هذا يستدعى لزوم الجور والظلم بدون الفوائد والالم يكن محل للتفريع، واما ما ذكره من العادة التى هى غيب فقد عرفت ما فيه مرارا.

واما قوله (واما حديث العوض فى افعال الله تعالى فقد مر بطلانه) ففيه انه لم يتقدم ذكر العوض على افعال الله تعالى وهى الآلام الذى عرفه المتكلمون بالنفع المستحق لا على وجه التعظيم والاجلال وانما تقدم فى الشرط الخامس للتكليف ذكر الثواب على افعال العبد المكلف بها الذى عرفوه بالنفع المستحق على وجه التعظيم والاجلال، فكيف يزعم ان حديث العوض فى افعال الله تعالى الذى وقع به كلام المصنف هنا قد مر بطلانه، ولكنه اشتبه عليه الامر وخلط من حيث لا يعلم وعلى هذا الخلط جرى فى قوله كالتاجر

والعامل اعطى الاعمال والآن يريد جزاء الواجب على الله تعالى فيدعى على الله في ذلك المشهد انك عذبتني وآلمتني في الدنيا، اذ لا ربط للآلام التي هي افعال الله تعالى باعمال العبد التي عملها ولا دخل لجزاء احدهما بجزاء الآخر.

واما قوله (اما يكون مستحيبا من الله تعالى ان يعتقد) ففيه انه لا حياء في اعتقاد الحق الذي دل عليه العقل وصرح به الكتاب العزيز في موردي الثواب والعوض حيث كتب على نفسه الرحمة المستدعية لاعطائهما نعم ينبغي حياء العبد من ادعائه بالحق لو كانت له حاجة الى الدعوى، ولكن يستحيل ان يحوج الله تعالى عبده المسكين الى الدعوى فانه اسرع الحاسبين وارحم الراحمين، ثم ان هذا الاعتقاد والتعليم انما هما من فعل الله وحده عندهم فما بال ابن المطهر يلام على التعليم وهو من الله تعالى ولا يلام عليه الخالق المؤثر، ما هذا الاعجب.

نبوة محمد (ص)

قال المصنف طيب الله مرقده

(المسئلة الرابعة) فى النبوة وفيها مباحث (الاول) فى نبوة محمد صلى الله عليه وآله اعلم ان هذا اصل عظيم فى الدين و به يقع الفرق بين المسلم والكافر فيجب الاعتناء به واقامة البرهان عليه ولا طريق فى اثبات النبوة على العموم وعلى الخصوص الا بمقدمتين (احداهما) ان النبى ادعى رسالة رب العالمين له الى الخلق واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له و (الثانية) ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق .

وهاتان المقدمتان لا يقول بهما الاشاعرة اما (الاولى) فلانه يمتنع ان يفعل الله لغرض من الاغراض او لغاية من الغايات فلا يجوز ان يقال انه تعالى فعل المعجزة على يد مدعى الرسالة لغرض تصديقه ولا لاجل تصحيح دعواه بل فعلها مجانا ، ومثل هذا لا يمكن ان يكون حجة للنبى لانا لو شككنا فى ان الله فعله لغرض التصديق او لغيره لم يمكن الاستدلال على صدق مدعى النبوة مع هذا الشك فكيف يحصل الجزم بصدقه مع الجزم بانه لم يفعله لغرض التصديق ، واما (الثانية) فلانها لا تتم على مذهبهم لانهم يسندون القبائح كلها الى الله تعالى ويقولون كل من ادعى النبوة سواء كان محقا ام مبطلا فان دعواه من فعل الله واثره وجميع انواع الشرك والمعاصى والضلال فى العالم من عند الله تعالى ، فكيف يصح مع هذا ان يعرف أنّ هذا الذى صدقه صادق فى دعواه ، فجاز ان يكذب فى دعواه ويكون هذا الاضلال من الله سبحانه كغيره من الاضاليل التى فعلها ، فلينظر العاقل هل يجوز له ان يصير الى مذهب لا يمكن اثبات نبوة نبى من الانبياء به ألبتة ولا يمكن الجزم بشريعة من الشرايع والله تعالى قد قطع اعذار المكلفين بارسال الرسل فقال (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) واى حجة اعظم من هذه الحجة عليه تعالى واى عذر اعظم من ان يقول العبد لربه انك أضللت العالم وخلقت فيهم الشرور والقبائح و ظهر جماعة خلقت فيهم كذب

ادعاء النبوة وآخرون ادعوا النبوة ولم تجعل لنا طريقا الى العلم بصدقهم ولاسبيل لنا الى معرفة صحة الشرايع التى أتوابها فيلزم انقطاع حجة الله تعالى وهل يجوز لمسلم يخشى الله وعقابه او يطلب الخلاص من العذاب المصير الى هذا القول نعوذ بالله من الدخول فى الشبهات .

وقال الفضل

هذا الكلام المموّه الخارج عن طريق المعقول قد ذكره قبل هذا بعينه فى مسئلة خلق الاعمال وقد اجبناه هناك و لما اعاده فى هذا المقام لزمنا مؤنة الاعادة فى الجواب ، فنقول اما (المقدمة الاولى) من المقدمتين اللتين ادعى توقف ثبوت النبوة عليهما وهى ان النبى ادعى الرسالة واظهر المعجزة على وفق دعواه لغرض التصديق له ، فقد بينا قبل هذا ان غاية اظهار المعجزة والحكمة و المصلحة فيه تصديق الله تعالى النبى فيما ادعاه وهذا يتوقف على كون اظهار الله معجزة مشتمل على الحكمة والمصلحة والغاية لاعلى اثبات الغرض والعلة الغائية الموجبة للنقص والاحتياج فثبت المقدمة الاولى على رأى الاشاعرة وبطل ماورده عليهم ، واما (المقدمة الثانية) وهى ان كل من صدقه الله تعالى فهو صادق فهذا شىء تثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة الصريحة ولايلزم من خلق الله القبائح التى ليست بقبيحة بالنسبة اليه ان يكون كل مدع للنبوة سواء كان محقا او مبطلا دعواه من الله ، وماذا يريد من ان دعوى المحق والمبطل من الله ان ارادانه من خلق الله فلا كلام فى هذا لان كل فعل يخلقه الله وان ارادانه مرضى من الله والله يرسل المحق والمبطل فهذا باطل صريح فان الله لايرضى لعباده الكفر والضلال وان كان بخلقه وتقديره كما سمعت مرارا ، و كل من يدعى النبوة وهو مبعوث من الله فقد جرت عادة الله على اظهار المعجزة بيده لتصديقه ولم يتخلف عادة الله عن هذا وجرت عادته التى خلافها جار مجرى المحال العادى بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب ، والحاصل ان الاشاعرة يقولون بعدم وجوب شىء على الله لانه المالك المطلق ولايجب عليه شىء وماذكره من انه كيف يعرف ان هذا الذى صدقه صادق فى دعواه فنقول بتصديق المعجزة يعرف هذا ، قوله (يجوز ان يظهر المعجزة على يد الكاذب) قلنا ماذا تريدون من هذا الجواز الامكان العقلى فنقول يمكن هذا عقلا

ام تريدون انه يجوزه العقل بحسب العادة فنقول هذا ممتنع عادة و يفيدنا العلم العادى بان هذا لايجرى فى عادة الله كالجزم بان الجبل الفلانى لم يصر الآن ذهبا فلايلزم ماذكر واما ماطال من الطامات والترهات فنعمل بقوله تعالى (واعرض عن الجاهلين)

واقول

يرد على ماجاب به عن (المقدمة الاولى) انه لايلزم على مذهبهم ثبوت المصلحة والفائدة للمعجزة اذلايجب عليه تعالى شيء ولايقبح منه شيء فيجوز ان يفعل الله سبحانه المعجزة بلافائدة اصلا على ان الفائدة والحكمة فى خلق المعجزة على يد الكاذب يمكن ان تكون من جنس الحكمة والفائدة فى خلق الكفر وسبه تعالى وسب رسله بان يكون خلق المعجزة على يد الكاذب دخيلا فى النظام الكلى كخلق الكفر وسبه تعالى بزعمهم فلايلزم ان تكون المصلحة فى خلق المعجزة تصديق النبى فيما ادعاه، وبالجملة الالتزام بان التصديق هو مصلحة المعجزة موقوف على اثبات الغرض لله تعالى او وجوب مثل هذه المصلحة عليه فاذا انكروهما لم يمكن الالتزام بان التصديق هو المصلحة، على انا لانعرف من كون المصلحة مرعية لله تعالى الا انها غرض وغاية له وماشار اليه من ان العلة الغائية توجب النقص والحاجة قدعرفت بطلانه وان المصلحة تعود الى العبد فلا يلزم النقص فى حقه سبحانه ولا الحاجة له كما سبق موضحا فى المطلب الرابع.

واما ماذكره بالنسبة الى (المقدمة الثانية) من ان هذا يثبته الاشاعرة ويستدلون عليه بالدلائل الحقة، ففيه انا لانتكر اثباتهم له لكنا نقول انه ليس لازما على مذهبهم لقولهم بانه لايقبح منه شيء ولايجب عليه شيء وانه خلق جميع اضاليل الكون، وليته ذكر لنا بعض تلك الدلائل الحقة لهم فانا لانعرف دليلا لهم غير دعوى العادة التى ستعرف ما فيها.

وما ذكره من الترديد فى مراد المصنف نختار منه الشق الاول وهو ان الله تعالى خلق دعوى المحق والمبطل ونقول اذا كان الله خالقا لدعواهما ولم يقبح عليه فما المانع من ان يخلق لكل منهما معجزة ويضل الناس بمعجزة الكاذب كما خلق سائر الاضاليل وكفرهم به وبالانبياء الصادقين، ويمكن ان نختار الشق الثانى ونقول قد حققنا ان خالق الشيء وموجده لابد ان يكون مريداً له راضيا به فيلزم من خلق الله تعالى لدعوى المبطل رضاه

بها والا فما الذى الجأه الى خلقها كما يلزم من خلقه للكفر رضاه به و عليه يكون قوله تعالى (ان الله لا يرضى لعباده الكفر) كاذبا على مذهبهم.

واما ماذكره من حديث العادة فباطل لجواز كذب كل ذى معجزة فضلا عن بعضهم ولا علم لنا بعادة الله فى الانبياء فانها غيب ولا طريق غيرها بزعمهم الى العلم بصدق ذى المعجزة ، ولو سلم تحقق العادة فانما هو عند من يعرف الشرائع واما من لا يعرفها ولم يقر بنبى قط فلا معنى لتحقق العادة عندهم، وحينئذ فكيف تثبت عندهم على رأى الاشاعرة نبوة ذى المعجزة ، على ان خرق العادة جائز وواقع كما فى ذات المعجزة ففى حين تخلف العادة بالمعجزة كيف يقطع بعدم تخلفها فى النبوة، وبالجملة اذا كان تعالى لا يجب عليه شىء ولا يقبح منه شىء وجوزنا عقلا اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يمكن احراز العادة والعلم بصدق واحد من الانبياء فضلا عن الجميع ولا سيما مع زعم الاشاعرة صدور جميع الاضاليل عن الله سبحانه فظهر لك أى الكلامين هو المموه الخارج عن طريق المعقول

عصمة الانبياء

قال المصنف اجزل الله ثوابه

(المبحث الثانى) فى ان الانبياء معصومون ، ذهبت الامامية كافة الى ان الانبياء معصومون عن الصغائر والكبائر منزهون عن المعاصى قبل النبوة و بعدها على سبيل العمد والنسيان وعن كل رذيلة و منقصة ومايدل على الخسة والضعة وخالفت اهل السنة كافة فى ذلك وجوزوا عليهم المعاصى و بعضهم جوزوا الكفر عليهم قبل النبوة و بعدها وجوزوا عليهم السهو والغلط ونسبوا رسول الله ص الى السهو فى القرآن بما يوجب الكفر فقالوا انه صلى يوما وقرا فى سورة النجم عند قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى) (تلك الغرانيق العلا منها الشفاعة ترتجى) وهذا اعتراف منه ص بان تلك الاصنام ترتجى الشفاعة منها ، نعوذ بالله من هذه المقالة التى نسب النبى ص اليها وهى توجب الشرك فما عذرهم عند رسول الله ص وقد قتل جماعة كثيرة من اهله واقاربه على عبادة الاصنام

ولم تاخذه فى الله لومة لائم وينسب اليه هذا القول الموجب للكفر والشرك وهو فى مقام ارشاد العالم، وهل هذا الابلغ انواع الضلال وكيف يجامع هذا قوله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وهل ابلغ من هذه الحجة وهى ان يقول العبد انك ارسلت رسولا يدعو الى الشرك والكفر وتعظيم الاصنام وعبادتها ولاريب ان القائلين بهذه المقالة صدق عليهم قوله تعالى (وماقدروا الله حق قدره).

وقال الفضل

ان اهل الملل والشرائع باجمعهم اجمعوا على وجوب عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة فيما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق اذلو جاز عليهم التقول والافتراء فى ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهومحال، وفى جواز صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم فى الاحكام فلو جاز الخلف فى ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهوممتنع، و اما سائر الذنوب فهى اما كفر أوغيره اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولاخلاف لاحد منهم فى ذلك، وجوز الشيعة للانبياء اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك وذلك باطل قطعا لانه يفضى الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذأولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف وكثرة المخالفين انظر الى هؤلاء المتصلفين يجوزون اظهار الكفر على الانبياء للتقية وحفظ ارواحهم وترك حقوق الله ثم يشنعون على اهل السنة انهم يجوزون السهو على الانبياء.

واما الصغائر والكبائر كل منها اما ان يصدر عمدا و اما ان يصدر سهوا اما الكبائر فمنعه الجمهور من المحققين والاكثر على انه ممتنع سمعا، قال القاضى والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذلادلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر منهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين فى ذلك واما صدورها سهوا اوعلى سبيل الخطأ فى التأويل فالمختار عدم جوازه.

واما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسيسة كسرقة حبة اولقمة مما ينسب فاعله الى الدناءة و الخسة

والرذالة وقالت الشيعة لايجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لاعمدا ولاسهوا ولا خطأ فى التاويل وهم مبرؤن عنها قبل الوحى فكيف بعد الوحى، ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا من وجوه

ونحن نذكر بعض الادلة لا للاحتجاج بها على الخصم لانه موافق فى هذه المسئلة بل لرفع افترائه على الاشاعرة فى تجويز الكبائر على الانبياء (الاول) لو صدر عنهم ذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب و اتباعهم واجب للاجماع ولقوله تعالى (ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) وهذا الدليل يوجب وجوب عصمتهم عن الصغائر والكبائر ذكره الاشاعرة وفيه موافقة للشيعة ، فعلم ان الاشاعرة يوافقون فى وجوب عصمة الانبياء من الصغائر والكبائر لكن فى الصغائر تجويز عقلى لدليل آخر كما سياتى فى تحقيق العصمة (الثانى) لو أذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة للفاسق بالاجماع واللازم باطل بالاجماع لان من لاتقبل شهادته فى القليل الزائل من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته فى الدين القيم الى يوم القيمة، وهذا الدليل يدل على وجوب عصمتهم عن الكبائر والاصرار على الصغائر لانها توجب الرد لانفس صدور الصغيرة (الثالث) ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر وايذاؤهم حرام اجماعا ، وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) وتحت قوله تعالى (الا لعنة الله على الظالمين) وتحت قوله تعالى لوماً ومذمة (لم تقولون مالا تفعلون) و قوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر و تنسون أنفسكم) فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا، وهذا الدليل ايضا يدل على عصمتهم من كل الذنوب وغيرها من الدلائل التى ذكرها الامام الرازى ، والغرض ان كل ما ذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من لزوم ابطال حجة الله فمذهب الاشاعرة برىء عنه وهم ذكروا هذه الدلائل، واما تجويز الصغائر التى لاتدل على الخسة فلان الصغيرة النادرة عمدا معفوة عن مجتنب الكبائر والنبى بشر ولا يبعد من البشر وقوع هذا .

ثم اعلم ان تحقيق هذا المبحث يرجع الى تحقيق معنى العصمة وهو عند الاشاعرة على ما يقتضيه اصلهم من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لايخلق الله

فيهم ذنبا، فعلى هذا يكون الانبياء معصومون (كذا) من الكفر والكبائر والصغائر الدالة على الخسة والرذالة واما غيرها من الصغائر فانهم يقولون لا يجب عصمتهم عنها لانها معفو عنها بنص الكتاب من تارك الكبيرة (ان الذين يجتنبون كبائر الاثم و الفواحش الا اللمم ان ربك واسع المغفرة وهو اعلم بكم اذ أنشاكم من الارض واذ انتم اجنة فى بطون امهاتكم فلا تزكوا انفسكم هو اعلم بمن اتقى) دلت الآية على ان مجتنب الكبيرة والفاحشة معفو عنه ماصدر من الصغائر عنه ، وفى الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض ونشأ منها فلا يخلو عن الكدورات الترابية التى تقتضى الذنب والغفلة فكانت بعض الذنوب تصدر عنهم بحسب مقتضى الطبع ولما لم يكن خلاف ملكة العصمة فلا مؤاخذة به.

واما العصمة عند الحكماء فهى ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه ابتداء بالعلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات وتتاكد فى الانبياء بتتابع الوحى اليهم بالاوامر الداعية الى ماينبغى والنواهى الزاجرة عما لاينبغى، ولا اعتراض على مايصدر عنهم من الصغائر سهواً او عمداً عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فانها لاتمنع العصمة التى هى الملكة فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا ثم تصير ملكات بالتدريج، ثم ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه ، وايضا فقوله (انما انا بشر مثلكم يوحى الىّ) يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحى لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر، هذا حقيقة مذهب الاشاعرة ومن تامل فيه علم انه الحق الصريح المطابق للعقل والنقل وكل ماذكره هذا الرجل على سبيل التشنيع فلا ياتى عليهم كما علمته مجملا وستعلمه مفصلا عند اقواله .

وماذكره من قصة سورة النجم و قراءة النبى ص مالم يكن من القرآن فهذا امر لم يذكر فى الصحاح بل هو مذكور فى بعض التفاسير ، وذكروا أن النبى ص لما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمنى ان يأتيه من الله مايقربه اليهم ويستميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم ولما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله تعالى (افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) (تلك الغرانيق العلا منها الشفاعة ترتجى) فلما سمعه قريش فرحوا به و قالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فأتاه جبرئيل بعدما امسى وقال له تلوت مالم اتله عليك

فحزن النبى لذلك حزنا شديداً وخاف من الله خوفا عظيما ، فنزل لتسليته (وما ارسلنا من قبلك) الآية ، هذا ماذكره بعض المفسرين ، واستدل به من جوز الكبائر على الانبياء والاشاعرة اجابوا عن هذا بانه على تقدير حمل التمنى على القراءة هو من القاء الشيطان يعنى ان الشيطان قرأ هذه الآية المنقولة وخلط صوته بصوت النبى حتى ظن انه قرأها قالت الاشاعرة وان لم يكن من القاء الشيطان بل كان النبى قارئا لها كان ذلك كفراً صادراً عنه وليس بجائز اجماعا ، وايضا ربما كان ماذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام ، ومن قرأ سورة النجم و تأمل فى تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات لايلتئم وقوعها بعد ذكر الاصنام ولا فى اثنائها ولا يمكن ان البليغ يتفوّه به فى مدح الاصنام عند ذكر مذمتها نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى (وكم من ملك فى السموات لاتغنى شفاعتهم شيئا الا من بعد ان ياذن الله لمن يشاء ويرضى) فههنا يناسب ان يقرأ تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى ، فعلم انه لو صح هذا لكان فى وصف الملائكة ثم نسخ للايهام او لغيره والله اعلم ، هذه اجوبة الاشاعرة فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته ، و اما المغاربة فهم يمنعون صحة هذا عن اصله ، وذكر الشيخ الامام القاضى ابو الفضل موسى بن عياض اليحصيبى المغربى فى كتاب (الشفا بتعريف حقوق المصطفى) ان هذا من مفتريات الملاحدة ولا اصل له وبالغ فى هذا كل المبالغة.

واقول

اعلم ان ماذكره فى نقل الاجماع والاقوال انما هو من كلام المواقف و شرحها وقد ذكره بلفظه سوى انه حذف بعض مايضره كما سننبه عليه ان شاء الله تعالى فبحثنا حقيقة مع صاحب المواقف وشارحها فنقول يرد عليهما امور (الاول) ان مازعماه من اجماع اهل الملل على عصمة الانبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة الى آخره خطأ ظاهر لجهات (الاولى) ان الاجماع المذكور ممنوع لما حكى ابن حزم عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الانبياء الكذب فى التبليغ كما ستعرفه فى كلامه الاتى ان شاء الله تعالى (الجهة الثانية) ان ماذكراه من الكذب فى دعوى الرسالة ان اراد به الكذب فى دعواها حين الرسالة فهو غير معقول لانه بعد فرض الرسالة لايتصور الكذب

فيهاحتى يعصم عنه وان ارادابه الكذب فى دعوى الرسالة قبل الرسالة فغير صحيح لان المعجزة اللاحقة لاتدل على عصمتهم عنه حينئذ اذلايلزم من وقوع الكذب فى ذلك منهم قبل الرسالة ابطال دلالة المعجزة على ثبوت الرسالة فى وقتها ، اللهم الاان يريد العصمة حين الرسالة عن الكذب فى دعوى عدمها فله وجه لكنه خلاف ظاهر كلامهما (الجهة الثالثة) ان دعوى ان المعجزة تدل عقلا على عصمتهم عن الكذب فيما يبلغونه عن الله تعالى ممنوعة على مذهبهم اذيجوز عقلا بناء على قولهم (لايجب على الله شىء ولايقبح منه شىء) ان يرسل رسولا بالافتراء عليه ، مضافا الى انه يمكن عقلا ان يظهر الله المعجزة على يدالكاذب فى دعوى الرسالة فلامحالية عقلافى ابطال دلالة المعجزة على الرسالة، ودعوى القطع العادى بعدم ظهورها على يدالكاذب وبعدم ارسال رسول بالافتراء على الله تعالى غير نافعة لان الكلام فى تجويز العقل ، على انك عرفت ان هذه العادة غيب لايمكن العلم بها اذلعل كل من اظهر المعجزة كاذب فى دعوى الرسالة او انه مرسل بالافتراء فما لم نقل بان ذلك قبيح على الله تعالى لم يمكن القطع بنبوة صاحب المعجزة وبعدم كونه مرسلا بالافتراء ، واعلم انه قدوقع الخلاف بين الاشاعرة فى جواز الكذب سهوا على الانبياء فى دعوى الرسالة والتبليغ فجوزه القاضى ابوبكر الذى هومن اعاظم الاشاعرة كماصرح بنسبته اليه فى المواقف لكن الخصم اسقط ذكره ستراعلى قومه.

(الامر الثانى) ان مازعماه من اجماع الامة على عصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة و بعدها خطأ لماذكراه بانفسهما من ان الازارقة اجازوا على الانبياء الذنب و كل ذنب عندهم كفر ، وقال الشارح (ويحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله انه يكفر بعد نبوته) ، ولوفرض ان مراد هما بالكفر الذى ادعيا الاجماع على العصمة عنه هو الشرك ونحوه لامايعم كل ذنب على قول من يجعله كفرا فكثير من اهل السنة قالوا بعدم عصمة الانبياء عن هذا الكفر الخاص (منهم) الغزالى فى بحث افعال الرسول من كتابه الموسوم بالمنحول فى الاصول على مانقله عنه السيد السعيد ، قال الغزالى (و المختار ماذكره القاضى وهوانه لايجب عقلا عصمتهم اذلايستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره، وليس هومنا قضا لمدلول المعجزة فان مدلولها صدق اللهجة فيما يخبر عن الله تعالى لاعمدا ولاسهوا ومعنى التنفير باطل فانا نجوز ان ينبئ الله تعالى كافرا و يؤيده بالمعجزة)

و (منهم) ابن تيمية كماستعرفه ان شاءالله تعالى في الآية الثامنة من الآيات التي استدل بها المصنف على امامة امير المؤمنين عليه السلام و (منهم) قوم من الحشوية و الكرامية وابن فورك والباقلاني و برغوث والسدى قال ابن حزم في اول الجزء الرابع من الملل والنحل (اختلف الناس هل تعصى الانبياء ام لا فذهب طائفة الى ان رسل الله يعصون الله في جميع الكبائر والصغائر حاشا الكذب في التبليغ فقط و هذا قول الكرامية من المرجئة وقول ابى الطيب الباقلاني من الاشعرية ومن اتبعه وهو قول اليهود والنصارى وسمعت من يحكى عن بعض الكرامية انهم يجوزون على الرسل الكذب في التبليغ ايضا واما هذا الباقلاني فانا راينا في كتاب صاحبه ابى جعفر السمناني قاضي الموصل انه كان يقول ان كل ذنب دق اوجل فانه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ فقط قال وجائز عليهم ان يكفروا قال واذا نهى النبى عن شيء ثم فعله فليس دليلا على ان ذلك النهى قد نسخ لانه قد يفعله عاصيا لله تعالى قال و ليس لاصحابه ان ينكروا عليه ، وجوز ان يكون في امة محمد ص من هو افضل من محمد ص مذ بعث الى ان مات) وقال ابن ابى الحديد(١) « وقال قوم من الخوارج يجوز ان يبعث الله تعالى من كان كافرا قبل الرسالة وهو قول ابن فورك من الاشاعرة لكنه زعم ان هذا الجائز لم يقع وقال قوم من الحشوية قد كان محمد ص كافراً قبل البعثة واحتجوا بقوله تعالى (ووجدك ضالا فهدى) وقال برغوث المتكلم و هو احد النجارية لم يكن النبى ص مؤمنا بالله تعالى قبل ان يبعثه لانه تعالى قال له (ماكنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان) وروى عن السدى في قوله تعالى (ووضعنا عنك و زرك الذى انقض ظهرك) قال وزره الشرك فانه كان على دين قومه اربعين سنة وقال بعض الكرامية في قوله تعالى حكاية عن ابراهيم (قد اسلمت) انه اسلم يومئذ ولم يكن قبل ذلك مسلما ، ومثل ذلك قال اليمان بن رباب متكلم الخوارج»

والظاهر ان كل من قال بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا فقط او عقلا وسمعا قائل بعدم عصمتهم عن الكفر فانه من الكبائر واظهرها و يشهد لهذا امران (الاول) تعبير القائل بعدم عصمتهم عن الكبائر عقلا بان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا كما نقله نفس

(١) شرح النهج ج ٢ ص ١٦٢

صاحب المواقف وشارحها فى كلامهما المذكور عن القاضى ومحققى الاشاعرة (الثانى) استدلال من قال بعدم عصمتهم عن الكبائر بما يوجب كفر الانبياء كرواية الغرانيق وقصة يونس حيث ظن ان لن يقدر عليه الله والشك فى قدرة الله كفر ، و قول ابراهيم (هذا ربى) لما رأى الشمس والقمر بازغين وقوله (ربى ارنى كيف تحيى الموتى) حيث شك فى قدرة الله تعالى، بل يلزم جميع الجمهور القول بعدم عصمة الانبياء عن الكفر لما رووه فى صحاحهم ان النبى ص قال(لو كان نبى بعدى لكان عمر) فان مقتضى هـذا الخبر صلوح عمر للنبوة وقد كان كافراً فى اكثر عمره وفى رواية اخرى لهم(لو لم ابعث فيكم لبعث فيكم عمر) و من الغريب ان صاحب المواقف وشارحها مع قولهما بعصمة الانبياء عـن الكفـر قبل النبوة و بعدها اجابا عن الاستدلال بقول ابراهيم (هذا ربى) بقولهما «انه صدر عنه قبل تمام النظر فى معرفة الله تعالى و كم بينه و بين النبوة فلا اشكال اذ يختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة» فان هذا الكلام يقتضى انه كان شاكا فى ربه لانه قال هذا ربى قبل تمام النظر ومن المعلوم ان الشك فى الله كفر ، وليت شعرى مع هذا كيف يقولان بعصمة الانبياء عن الكفر قبل النبوة و كيف يدعيان الاجماع على هذه العصمة حتى غرا الخصم بدعوى الاجماع عليها اذ جاء بكلامهما بعينه ، وهذا كله مما يدل على ان كلامهم لم يصدر عن يقين فى النقل ولا اعتقاد للحق ولذا ناقضا نفسيهما فى عصمة الانبياء عن الكبائر بعد النبوة فـانهما قالا بها اولا ثم بعد ذلك فى مقام نفى اهلية ابى بكر للخلافة لانه منع فاطمة ارثها وقد ادعته و هى معصومة لقول النبى (فاطمة بضعة منى) قالا « وايضا عصمة النبى قد تقدم ما فيها »

(الامر الثالث) ان ما نسباه الى الشيعة من جواز اظهار الكفر تقية كذب صريح فانا لم نسمع ذاهبا منهم الى ذلك ، وهذه كتبهم بين ايدينا فليروه اصحابهم عن احدها، ولعلهما اخذاه من قول الشيعة بجواز التقية لأتباع الانبياء فقاسوا عليه جوازها فى اظهار الكفر من الانبياء وهو باطل، نعم هو مذهب بعض اهل السنة كما هو صريح ابن حزم(١) عند كلامه على الآيات المنافية لعصمة ابراهيم ع قال« وابيح الكذب فى اظهار الكفر فى التقية

١ـ الملل والنحل ج٤ ص٦

ولاريب ان من يروى خبر الغرانيق حقيق بهذا الاعتقاد لان اظهار الكفر للتقية أهون من اظهاره لهوى قومه وكذا من يروى سائر الروايات المكفرة ويحمل الآيات على الكفر أحق بهذا الاعتقاد .

واعلم انما ذكراه بالنسبة الى صدور الكبائر عن الانبياء عمدا حيث قالا (فمنعه الجمهور من المحققين) انما هو مخصوص بحال النبوة ولذا قالا بعد ذلك (هذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة . و اما قبله فقال الجمهور لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة) فاللازم على الخصم التقييد ، كما انهما بالنسبة الى صدورها سهوا قالا (واما صدورها عنهم سهواً اوعلى سبيل الخطأ فى التاويل فجوزه الاكثرون) وقال الشارح (والمختار خلافه) فترك الخصم نسبة التجويز الى الاكثر ليخفى كذبه بقوله (ودليل الاشاعرة على وجوب عصمة الانبياء من الكبائر سهوا وعمدا) وليروج كذبه بدعوى الموافقة لنا فى قوله : (لالاحتجاج على الخصم لانه موافق) .

ثم اعلم ان قولهما (فمنعه الجمهور من المحققين) وقول الشارح (قبل ظهور المخالفين) دليل على وجود القائل منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر عمدا حال النبوة كما صرح الشارح بنسبة الخلاف الى الحشوية وصرح ابن حزم فى كلامه السابق بنسبته الى الكرامية والباقلانى واتباعه واختاره الغزالى فى كلامه المتقدم تبعا للقاضى فعلم ان كثيراً من اهل السنة قائلون بعدم عصمة الانبياء حال النبوة عن الكبائر عمدا فضلا عن السهو وعما قبل النبوة ، فلامعنى لنسبة الخصم الادلة التى ذكرها الى الاشاعرة على الاطلاق مع دعوى انهم استدلوا بها على وجوب عصمة الانبياء عن الكبائر سهوا وعمدا ، لاسيما وقد ذكرها فى المواقف وشرحها الى تمام تسعة ادلة نسبها الشارح الى الرازى ثم اوردا عليها بقولهما «وانت تعلم ان دلالتها فى محل النزاع وهى عصمة الانبياء عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية» فظهر انه لا وفاق بيننا وبين الاشاعرة فى عصمة الانبياء لانا نقول بعصمتهم عن الذنوب مطلقا صغيرة وكبيرة عمدا وسهوا قبل النبوة وبعدها وجمهورهم لايثبتون لهم عصمة عن الذنوب مطلقا قبل النبوة وعن الصغائر مطلقا والكبائر سهواً بعد النبوة ، وبعضهم لايثبت لهم عصمة عن الكبائر عمداً بعد النبوة ، بل عرفت ان بعضهم اجاز عليهم الكفر حتى بعد النبوة فكيف يكون بيننا وبينهم وفاق لاسيما والقائل منهم بعصمة

الانبياء فى الجملة انما يقول بهما سمعا لاعقلا كما عرفته فى الكلام الذى اخذه الخصم من المواقف وشرحها ، و سيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق هذه الادلة وغيرها عند ذكر المصنف لها ، وقد أقر الخصم باقتضاء ماعدا الدليل الثانى لعصمتهم عن كل الذنوب حتى الصغائر لكنه اراد مطابقة مذهبه فزعم وجود دليل آخر على عدم عصمتهم عن الصغائر، وهو كما يستفاد من كلامه امور (الاول) العفو عن الصغائر عند اجتناب الكبائر (الثانى) ان الانبياء بشر والبشر بمقتضى طباعهم عدم خلوهم من الذنوب (الثالث) ان الصغائر لاتخالف ملكة العصمة فلا مؤاخذة فيها .

ويرد على الاولين انه لاشىء منهما يستوجب تخصيص تلك الادلة الموجبة لعصمتهم عن جميع الذنوب ،اما (الاول) فلان العفو عن الصغيرة لايخرجها عن كونها ذنبا يحرم الاتباع فيه ويجب النهى عنه ولايمنع العفو عنها ايضا من دخول النبى لو فعلها تحت اللوم والمذمة بنحو قوله تعالى (لم تقولون مالاتفعلون) ، واما (الثانى) فالامر فيه اظهر لان البشرية لاتستوجب الوقوع فى الذنب حتى يلزم تخصيص ادلة العصمة والالما تمت عصمتهم عن الكبائر ايضا، وقوله (وفى الآية اشارة الى ان الانسان لما خلق من الارض) الى آخره ان اراد به ان خلق الانسان من الارض علة تامة لصدور الذنب عنهم فهو باطل اذلم يقل احد بوجوب عدم العصمة حتى عن الصغائر على انه يلزم عدم الفرق بين الصغيرة والكبيرة وان اراد به انه مقتض ففيه انه لوسلمت الاشارة فى الآية اليه لم يصلح لتخصيص الادلة الموجبة لعصمتهم عن الذنوب مطلقا والا انتفت عصمتهم حتى عن الكبائر .

واما (الثالث) ففساده اظهر من الاولين ، ضرورة ان دعوى عدم مخالفة الصغيرة لملكة العصمة ان كانت ناشئة من جهة صغر المعصية فهى خالية عن دليل فلابد من الاخذ بعموم الادلة المانعة من صدور كل ذنب عنهم حتى الصغائر ، وان كانت ناشئة من وقوعها نادرا فالكبيرة مساوية لها لو ندرت فلاتلزم عصمتهم عن الكبيرة النادرة ايضا ولاخصوصية للصغيرة .

هذا وقد خلط الخصم هنا بامور (منها) قوله «و الغرض ان كل ماذكره هذا الرجل مما يترتب على ذنوب الانبياء من ابطال حجة الله تعالى» الى آخره فان المصنف لم يرتب ابطال حجة الله سبحانه على ذنوب الانبياء بل على رواية الغرانيق المستلزمة للشرك

و الدعوة الى عبادة الاصنام اللهم الاان يريد الخصم بذنوب الانبياء مايعم ذلك ،و(منها) انه فى ذيل كلامه فى معنى العصمة عندهم قال « ولمالم يكن خلاف ملكة العصمة فلامؤاخذة به» فان هذا لاربط له بتفسيرهم للعصمة بان لايخلق الله فيهم ذنبا لان هذا التفسير مقابل للقول بالملكة ، و(منها) قوله «فان الصفات النفسانية تكون فى ابتداء حصولها احوالا» فانه ظاهر فى ارادة ان صدور الصغائر عن الانبياء انما هو حين كون الصفة حالا لاملكة وهوخارج عن محل كلامه فى صدور الذنب عنهم حين الملكة على ان فرض كون صفات الانبياء فى اول حصولها احوالا لايجامع القول بثبوت ملكة العصمة من اول النبوة ، ولكن المؤاخذ بهذا الخلط هوصاحب المواقف وشارحها لان الخصم أخذمنهما قوله و(اما العصمة عندالحكماء الى قوله فان الصفات النفسانية) كماانه اخذ منهما قوله (ان الانبياء مكلفون بترك الذنوب الى قوله فلايمتنع صدور الذنب عنهم كما فى سائر البشر) وقدذكرا هذاالكلام رداعلى من زعم ان العصمة خاصية فى نفس الشخص اوفى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنهم لكن الخصم سرق هذا الكلام و وضعه فى غير محله لانالاندعى امتناع صدورالذنب عن الانبياء بل ندعى انهم لايذنبون اصلا مع وجود القدرة لهم على الذنب.

واماماذكره من ان قصة سورة النجم لم تذكر فى الصحاح فلايبعد صدقه فيه لكنهم صححوا طريقين اوثلاثة لهاو استفاضت طرقهم لها وذكرها عامة مفسريهم و مؤرخيهم واعتبرها الكثيرمن علمائهم قال السيوطى فى لباب المنقول عند قوله تعالى (وماارسلنامن قبلك من رسول ولانبى) الآية من سورة الحج: «اخرج ابن ابى حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسندصحيح عن سعيدبن جبيرقال قرأ النبى بمكة النجم فلما بلغ أفرأيتم اللات والعزى و مناة الثالثة الاخرى ألقى الشيطان على لسانه (تلك الغرانيق العلا وان شفاعتهن لترتجى)فقال المشركون ماذكر آلهتنا بخيرقبل اليوم فسجدوسجدوا فنزلت (وما ارسلنا من قبلك من رسول ولانبى) الآية ، واخرجه البزار وابن مردويه من وجه آخرعن سعيدبن جبيرعن ابن عباس فيما احسبه ، و قال البزار لايروى متصلا الابهذا الاسناد وتفرد بوصله امية بن خلاد وهوثقة مشهور و اخرجه البخارى عن ابن عباس بسند فيه الواقدى وابن مردويه من طريق الكلبى عن ابى صالح عن ابن عباس واورده

ابن اسحق فى السيرة عن محمد بن كعب و موسى بن عقبة عن ابن شهاب وابن جرير عن محمد بن كعب ومحمد بن قيس وابن ابى حاتم عن السدى كلهم بمعنى واحد وكلها ضعيفة اومنقطعة سوى طريق سعيد بن جبير الاولى ، قال الحافظ ابن حجر لكن كثرة الطرق تدل على ان للقصة اصلا مع ان لها طريقين صحيحين مرسلين اخرجها ابن جرير احدهما من طريق الزهرى عن ابى بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام والآخر من طريق داود بن هند عن ابى العالية ولا عبرة بقول ابن العربى وعياض ان هذه الروايات باطلة لا اصل لها» ... ونقل السيد السعيد نحوه عن شهاب الدين احمد بن محمد القسطلانى فى كتابه الموسوم بالمواهب اللدنية وقال فى آخر كلامه «ان الطرق اذا كثرت وتباينت مخارجها دل ذلك على ان لها اصلا وقد ذكرنا ان ثلاثة اسانيد منها على شرط الصحيح مراسيل يحتج بمثلها من يحتج بالمرسل وكذا من لا يحتج به لاعتضاد بعضها ببعض»

واما ما نسبه الى الاشاعرة من الجواب بانه من القاء الشيطان اوانه قرآن منسوخ والاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فمن اوله الى قوله ومن قرأ سورة النجم من لفظ المواقف وشرحها ، و يرد على (الاول) انه لا يجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولا حزن النبى ص وخوفه العظيم الا ان يكون الشيطان قد خلط صوته بصوت النبى ص على وجه لم يشعر به هو ولا جبرئيل ولا من ارسله الى النبى بهذا اللوم فتأمل فان شان القوم عجيب ، على انه لو امكن القاء الشيطان وخلط صوته بصوت النبى ص لفسدت الشرائع وما صح لهم ايضا ان يحتجوا بما رووه عن النبى ص فى فضل اوليائهم لجواز كونه من القاء الشيطان ، ويرد على (الثانى) انه ايضا لا يجامع قول جبرئيل تلوت مالم اتله عليك ولا حزن النبى ص لانه بحسب الفرض لم يتل الا قرانا تلاه جبرئيل عليه.

واما قول الخصم (ومن قرأ سورة النجم وتامل فى تتابع آياتها علم ان هذه الكلمات) فمتجه ولكنه دليل على كذب الواقعة وان رواتها الكذبة اناس لا يعقلون.

واما قوله (نعم يلتئم ذكرها عند ذكر الملائكة وهو قوله تعالى وكم من ملك) الى آخره فخطأ لان قوله تعالى (وكم من ملك) انما هو بمعنى الكثير فيكون مذكرا ، لذا قال لا تغنى شفاعتهم فلا يلائمهم البلاغة ان يشير اليه بما يشار به الى المؤنث وهو لفظ (تلك) لا سيما بعد ان اعاد عليه ضمير المذكر فقد فرّ عما لا يلائم البلاغة الى ما لا يلائمها ، ولو سلم

حسن هذه الاشارة للتعبير عن ذلك الكثير بالغرانيق وهو مؤنث فلا معنى لحكمه بالنسخ للايهام اذ لو وقع بعد قوله تعالى (وكم من ملك) لم يحتمل رجوعه الى مدح الاصنام للفصل الكثير ولعدم المناسبة التى ذكرها فمن اين يحصل الايهام الموجب للنسخ ، على ان المروى عندهم هو ان النبى ص وحاشاه قرأ تلك العبارة بعد قوله (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى) ومدار الكلام على ذلك فكيف يسوغ فرض وقوعها بعد قوله (وكم من ملك) الآية .

ومن الظريف قوله (فعلم ان ما اعترض عليهم هذا الرجل فهو من باب مفترياته) اذ كيف يكون مفتريا عليهم وهم قد رووا هذه الرواية المشومة واعتبرها الغالب منهم واستدل بها من قال منهم بعدم عصمة الانبياء عن الكبائر .

ثم ان المصنف ره لم يزد على ان نقل عنهم سهو النبى ص فى القرآن بما يوجب الكفر وظاهر الرواية التى ذكرها الخصم تعمد النبى ص لذلك ، لانه قرأه بعد ما تمنى انزال ما يقرّبه الى قومه الذى هو من نوع مدح الاصنام ألبتة فيكون متمنيا للكفر وفاعلا له وهذا أسوأ حالا فقبح الله ما جنوه على سيد النبيين .

واما ما نسبه الى القاضى عياض فى كتاب الشفا فافتراء عليه لانه انما قال (صدق القاضى بكر بن العلاء المالكى حيث قال: لقد بلى الناس ببعض اهل الاهواء والتفسير وتعلق بذلك الملحدون) ، ولو سلم ان ذلك من مفتريات الملاحدة لا اهل السنة فكفاهم نقصا ان يتبعوا فى اخبارهم الملاحدة ويعتبرها علماؤهم ،

هذا و من العجب انهم يروون ذلك عن النبى الذى طهره الله من الرجس ويروون فى فضل عمر ان النبى ص قال له (والذى نفسى بيده ما لقيك الشيطان سالكا فجا الا سلك فجا غير فجك) وقال (ان الشيطان يفر من حس عمر) وقال (ان الشيطان يفرق من عمر) وقال كما فى الصواعق (ان الشيطان لم يلق عمر منذ اسلم الا خرّ لوجهه) الى غير ذلك فليت شعرى هلا كان عندهم بعض هذه المنزلة لسيد النبيين وخيرة الله من خلقه اجمعين

قال المصنف اعلى الله مقامه

ورووا عنه ص انه صلى الظهر ركعتين فقال اصحابه اقصرت الصلاة ام نسيت يا رسول الله فقال كيف ذلك فقالوا انك صليت ركعتين فاستشهد على ذلك رجلين فلما

شهدا بذلك قام فأتم الصلاة ، ورووا في الصحيحين انه صلى بالناس صلاة العصر ركعتين ودخل حجرته ثم خرج لبعض حوائجه فذكره بعض فأتمها ، واى نسبة انقص من هذا و ابلغ في الدناءة فانها تدل على اعراض النبي ص عن عبادة ربه و اهمالها والاشتغال عنها بغيرها والتكلم في الصلاة وعدم تدارك السهو من نفسه لو كان ، نعوذ بالله من هذه الاراء الفاسدة .

وقال الفضل

ماروا من رسول الله ص في الصلاة حتى قال له ذو اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت يارسول الله فلما علم وقوع السهو منه تدارك ، واى نقص ودناءة في السهو و قد قال تعالى في القرآن (واما ينسينك الشيطان) وهذا تصريح بجواز السهو والنسيان ، والحكمة فيه ان يصير هذا تشريعا للسهو في الصلاة وان الكلام القليل الذى يتعلق بامر الصلاة لا يضر وكذا الحركة المتعلقة بالصلاة فيمكن ان الله تعالى اوقع عليه هذا السهو وانساه الصلاة لتشريع هذه الامور التي ذكرناها ولا يقدح السهو الذى ذكرنا فوائده في العصمة . واى دناءة و نقص في هذا فان الله تعالى انساه لوقوع التشريع ، وقد قال تعالى (ما ننسخ من آية او ننسها) فان الانساء في احد المعنيين هو ايقاع النسيان عليه ، و قد قال تعالى في حق يوسف وهو من الانبياء المرسلين (فانساه الشيطان ذكر ربه) وكما انه يجب ان يقدر الله حق قدره لقوله (وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا ما انزل الله على بشر من شيء) كذلك يجب ان يقدر الانبياء حق قدرهم ويعلم ما يجوز عليهم و ما لا يجوز و قد قال تعالى (انما انا بشر مثلكم) وقد عاب الله الكفار بالمبالغة في تنزيه الانبياء عن اوصاف البشر بقوله (وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام و يمشي في الاسواق) و قال تعالى (سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا)

واقول

لاريب في عصمة الانبياء عن السهو في العبادة لامور (الاول) قوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) فانه سبحانه جعل السهو صفة نقص و ذخيلا في استحقاق الويل بلا فرق بين ما يوجب ترك اصل الصلاة او اجزائها لانهما معانا شئان من السهو عنها فكيف يكون النبي ص من الساهين بل لو سها كان اولى الناس بالويل ، اللهم

الا ان تخص الاية بالسهو عن اصل الصلاة ولكنهم رووا ايضا سهوه عن اصلها كما ستعرف.

(الثانى) انه لو سها دخل بالموم فى قوله تعالى (لم تقولون مالا تفعلون) وقوله تعالى (اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم) فانه ص هو القائل «ركعتان مقتصدتان خير من قيام ليلة والقلب ساه» وهو القائل «من توضا فأسبغ الوضوء ثم قام يصلى صلاة يعلم مايقول فيها حتى يفرغ من صلاته كان كهيئة يوم ولدته امه» والقائل «لاصلاة لمن لايتخشع فى صلاته» والقائل «اذا صليت فصل صلاة مودع»(١) وهو القائل «اياكم وان يتلعب بكم الشيطان»(٢) لما قال له رجل يا رسول الله انى صليت فلم ادر أشفعت ام اوترت ؟.... الى نحو ذلك مما روى عنه ص فكيف و الحال هذه ان يصلى جماعة ساهيا حتى ينقص من اربع ركعات ركعتين.

(الثالث) انه استفاض ان النبى ص تنام عيناه ولاينام قلبه حتى عقد له البخارى بابا فى كتاب بدء الخلق وروى فيه ثلاثة احاديث وفى احدها «وكذلك الانبياء تنام اعينهم ولا تنام قلوبهم» فكيف من لاينام قلبه حال النوم ينام قلبه حال اليقظة عن عبادة ربه التى روحها الاقبال على الله تعالى.

(الرابع) ان وقوع السهو من الانبياء فى العبادة مناف لحكمة البعثة فان الحكمة فيها ارشاد الخلق و تقريبهم الى ماهو الاحب الى الله تعالى والاصلح لهم، ومن المعلوم ان الاقبال على عبادة الله تعالى احب الامور الى الله تعالى واصلحها للعبد وان السهو مناف للاقبال فاذا لم يقبل النبى على عبادة ربه و صدر منه السهو كانت الامة اولى بذلك و احق بالمسامحة فى العبادة و هذا من اكبر المنافيات لمنصب الدعوة الى الله تعالى والقرب منه.

واما ما احتمله الخصم من الاسهاء فخلاف ظاهر اخبارهم التى ذكرها المصنف ره وغيرها بل خلاف صريح بعضها فقد ذكر فى كنز العمال(٣) حديثين من اخبار المقام قال النبى ص فيهما «انما انا بشر انسى كما تنسون» احدهما عن البيهقى و سنن النسائى وابى داود وابن ماجة والاخر عن سنن ابن ماجة ومسند احمد وذكر فى الكنز(٤) ايضا حديثا

١- راجع عن هذه الاحاديث كنز العمال ج٤ ص٢٣٠ وص١١٢ ومابعدها
٢- مسند احمد ج١ ص٦٣　　٣- ج٤ ص١٠١　　٤- ج٤ ص١٠١

آخر عن سنن ابى داود قال النبى ص فيه ان نسانى شيئا من صلاتى فليسبح القوم ولتصفق النساء » الى غير ذلك مما رووه فكيف مع هذا يحتمل الخصم الاسهاء ، على ان الاسهاء بما ظاهره السهو محال لانه يجعل النبى ص عرضة للدخول تحت قوله تعالى (ويل للمصلين) الآية وللوم والمذمة بانه يقول مالا يفعل ويامر الناس بالبر وينسى نفسه وعرضة لتكذيبه بدعوى انه تنام عيناه ولاينام قلبه، كما انه مناف لحكمة البعثة واللطف الله بعباده حيث اسهى نبيه ص وابعد الناس عن قربه بسبب اسهاء مقتداهم ، وتلك مفاسد لاتتلافى بحكمة التشريع الذى يمكن فيه البيان اللفظى بل لما استفاض البيان اللفظى من النبى لم يبق موضوع لحكمة التشريع، ثم انا نسأل من يزعم الاسهاء عن الامر الذى يشرّع بالاسهاء هل هو جواز السهو او هو مايرتب على السهو من سجود السهو ونحوه فان كان هو الثانى كان وقوع الاسهاء لغواً لان بيان سجدتى السهو والركعات المنسية لايتوقف على الاسهاء ، وان كان هو الاول كان الامر اشنع لان الاسهاء غير اختيارى للعبد فلا حكم له فكيف يشرع به جواز السهو الذى هو اختيارى له لامكان تحفظه عنه ولو سلم انه غير اختيارى ايضا فهو لاحكم له ايضا ولامعنى لتشريع مالاحكم له بمالاحكم له ،على ان الاسهاء فعل الله تعالى والسهو فعل المكلف فكيف يشرع حكم احدهما بوقوع الآخر، وايضا يكفى فى تشريع السهو وقوعه مرة اومرتين فمابالهم اسندوه الى النبى ص مرارا كثيرة حتى عقد البخارى ابوابا عديدة متصلة ذكر فيها سهو النبى ص فمرة نسبوا اليه انه سها عن الجلوس ومرة صلى الظهر خمسا واخرى صلى احدى الظهرين اثنتين وتارة صلى المغرب اثنتين ، الى غير ذلك مما نقصوا به عظيم مقامه ، وكيف يشك عاقل فى انه نقص لاسيما وقد قال النبى ص فى بعض مارواه البخارى «لم انس ولم اقصر» وفى رواية مسلم (كذلك لم يكن) فكان منه ص على فرض الوقوع سهواً فى سهو وكذباً فى غلط فتضاعف النقص وهو لايناسب منصب النبوة والدعوة ، وسيأتى الكلام ان شاء الله تعالى فيما زعمه الخصم من تشريع الكلام والحركة المتعلقة بالصلاة .

و اما ما استدل به مما يدل على وقوع السهو من الانبياء فلاربط له بمانحن فيه من السهو فى العبادة على ان قوله تعالى (فاماينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم المستهزئين) يمكن ان يكون من قبيل مهما نسيت شيئا فلا تقعد مع زيد ناسيا

فحذف من جزاء الآية لفظ ناسيا والمعنى والله اعلم مهما نسيت شيئا فلا تنس عدم العقود معهم بعد ماذكرت لك حرمته و بينتها لك ؛ ومثل هذا يقال لبيان اهمية الجزاء بلا نظر الى وقوع الطرفين اوجوازه فلا تكون الآية دليلا على وقوع النسيان من النبى ص حتى فى غير الصلاة

واما قوله تعالى (فانساه الشيطان ذكر ربه) فيعلم المراد منه بعد سماع الآية قال تعالى (وقال للذى ظن انه ناج منهما اذكرنى عند ربك فانساه الشيطان ذكر ربه) ولا شك انه بمقتضى ظاهر الآية يراد بضمير انساه مظنون النجاة لا يوسف ع و بالرب فى المقامين الصاحب الخاص فلا ربط لها بالمدعى .

واما قوله تعالى (ماننسخ من آية او ننسها) فليس المقصود به انساء النبى ص كيف وقد قال تعالى (سنقرئك فلا تنسى) هذا اذا اريد بالآية آية القرآن و اما اذا اريد بها سائر المعجزات ودلائل النبوة فالمراد والله اعلم اذا اعرضنا عن احدى دلائل النبوة او انسيناها جئنا بخير منها او اعظم دليلا على النبوة و هذا بالضرورة انما يتعلق بامم الانبياء

واما مازعمه من مساواة الانبياء للناس بالبشرية مستدلا عليه بالكتاب العزيز ، ففيه ان المساواة بالبشرية لا تقتضى المساواة فى كل شىء والا لجاز ان تقع منهم كل المعاصى حتى الكفر والخصم لا يقول به ، وليس زائدا على قدرهم منع الرذائل والنقائص عنهم كالسهو فى العبادة وصدور المعاصى عنهم .

هذا ومما يشهد بكذب نسبة السهو الى النبى ص فى العبادة ان ابا هريرة الراوى لواقعة ذى اليدين قد اسلم عام خيبر وان ذا اليدين وهو ذو الشمالين (عمير بن عبد عمرو) قتل يوم بدر قبل اسلام ابى هريرة بسنين قال فى الاستيعاب بترجمة ذى الشمالين « اسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم وقال ابن اسحق هو خزاعى يكنى ابا محمد حليف لبنى زهرة كان ابوه عبد بن عمرو بن نضلة قدم فحالف عبد الحارث بن زهرة وزوجه ابنته نعمى فولدت له عميراً ذا الشمالين ، كان يعمل بيديه جميعا شهد بدرا وقتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجهمى » وانما قلنا ان ذا اليدين هو ذو الشمالين لما

روى عن امامنا الصادق ع انه هو، ولاخبار القوم انفسهم ففي مسند احمد (١) بسند رجاله من رجال الصحيحين قال (حدثنا عبدالرزاق حدثنا معمر عن الزهري عن ابي سلمة بن عبدالرحمن وابي بكر بن سليمان بن ابي خيثمة عن ابي هريرة قال صلى رسول الله ص الظهر او العصر فسلم في ركعتين فقال له ذوالشمالين بن عبدعمرو وكان حليفا لبني زهرة اخففت الصلاة ام نسيت فقال النبي ص مايقول ذواليدين قالوا صدق يانبي الله فأتم بهم الركعتين اللتين نقص) فهذه الرواية الصحيحة عندهم قدجمعت بين اللقبين و صرحت بانه ابن عبدعمرو وانه حليف بني زهرة وماهو الاقتيل بدر وفي كنز العمال (٢) عن عبدالرزاق مثلها سوى انه لم يذكر حلفه لبني زهرة، وقدجمعت رواية اخرى لاحمد (٣) بين اللقبين ايضا و كذا رواية اخرى لعبد الرزاق وابن ابي شيبة نقلها في كنز العمال (٤) وروى مالك في موطأه (٥) رواية اشتملت على وصفه بذي الشمالين فقط ذكرها تحت عنوان مايفعل من سلم من ركعتين ساهيا وهي كغيرها في الدلالة على وحدة ذي اليدين وذي الشمالين

واما رواية عمران بن حصين الدالة على ان ذا اليدين هو الخرباق فلا تدل على التعدد لجواز كون الخرباق لقبا لعمير بن عبد عمرو ، ويقربه انهم لم يعرفوا للخرباق اباً وانمايقول علماء رجالهم الخرباق السلمي وقدعرفت ان عميرا ايضا منسوب الى سليم لانه احد اجداده كماسبق في كلام الاستيعاب، وبالجملة لاتصلح هذه الرواية لاثبات التعدد في مقابلة تلك الروايات ، فظهران الصحيح وحدتهما وفاقا للزهري ، قال في الاستيعاب بترجمة ذي اليدين «وقدكان الزهري مع علمه بالمغازي يقول انه ذوالشمالين المقتول ببدر وان قصة ذي اليدين في الصلاة كانت قبل بدر ثم احكمت الامور بعد» ثم قال في الاستيعاب «وذلك وهم عند اكثر العلماء» و وجه الوهم كما يظهر من اول كلامه انه صح عن ابي هريرة ان ذا اليدين راجع النبي ص في امر الصلاة فلابدان يكون ذواليدين غير ذي الشمالين لان اباهريرة اسلم عام خيبر وذا الشمالين قتل ببدر ، وفيه انه بعد ماعرفت من صراحة الروايات بالاتحاد لم يبق وجه للحكم بالتعدد غاية الامر انه يلزم من الاتحاد كذب

١- ج٢ص٢٧١ ٢- ج٤ص٢١٥ ٣- ج٢ص٢٨٤
٤- ج٤ص٢١٤
٥- ص٤٩ في حاشية الجزء الاول لمصابيح البغوي المطبوع بمصر ١٣١٨ه

رواية ابى هريرة وهو غير مستغرب (فان قلت) لم يدع ابو هريرة حضور الواقعة حتى يكون كاذبا فى الحكاية فلعله روى عن النبى ص او عمن حضر من الصحابة (قلت) قد صرح ابو هريرة بحضوره بنفسه فى بعض هذه الاخبار التى حكى فيها الواقعة ، فقد روى البخارى عنه فى الباب الثالث من ابواب ماجاء فى السهو انه قال (صلى بنا النبى ص الظهر او العصر) الحديث، ونحوه فى صحيح مسلم فى باب السهو فى الصلاة والسجود له ، وروى مسلم فى هذا الباب ماهو اصرح فى ذلك قال (بينا انا اصلى مع رسول الله ص صلاة الظهر سلم فى الركعتين) و ساق الحديث ،

قال المصنف رفع الله فى الجنة مقامه

ونسبوا الى النبى ص كثيرا من النقص روى الحميدى فى الجمع بين الصحيحين عن عائشة قالت كنت ألعب بالبنات عند النبى ص وكانت لى صواحب يلعبن معى وكان رسول الله ص اذا دخل تقمعن منه فيشير اليهن فيلعبن معى، وفى حديث الحميدى ايضا كنت ألعب بالبنات فى بيته وهى اللعب ، مع انهم رووا عنه ص فى صحاح الاحاديث ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه صور مجسمة او تماثيل ، و تواتر النقل عنه بانكار عمل الصور والتماثيل فكيف يجوز لهم نسبة هذا الى النبى ص والى زوجته من عمل الصور فى بيته الذى اسس للعبادة وهو محل هبوط الملائكة والروح الامين فى كل وقت ، ولما راى النبى ص الصور فى الكعبة لم يدخلها حتى محيت مع ان الكعبة بيت الله تعالى فاذا امتنع من دخوله مع شرفه وعلو مرتبته فكيف يتخذ فى بيته وهو ادون من الكعبة صورا و يجعله محلا له

وقال الفضل

قد صح ان عائشة كانت تلعب باللعب وكان هذا لكونها صغيرة غير مكلفة فقد صح انه دخل عليها رسول الله ص وهى بنت تسع سنين ، وهذه اللعب ماكانت مصورة بصورة الانسان بل كانت على صورة الفرس ، لما روى انه ص رأى عند عائشة افراساً لها اجنحة فقال الفرس يكون له جناحان فقالت عائشة اما سمعت ان خيل سليمن كانت لها اجنحة فتبسم رسول الله ص، وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال لايقدرون على تصوير الصورة وانما يكون مشابها للصورة ولاحرمة فى عمل اللعبة على هيئة الخيل بل هذا فى الانسان

وقيل فيما عبد من الحيوانات والملائكة والانسان ، وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على ماثبت ولعب عائشة كان فى اوائل الهجرة وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها وربما لم يكن شرط من الشرائط موجوداً ولما صح الاخبار وجب التاويل والجمع و ليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض فقد وقع اجماع الائمة على صحتها .

واقول

من الغريب استدلاله على صغرها وعدم تكليفها حين اللعب بدخول النبى ص عليها وهى بنت تسع فان بناءه بها وهى بهذا السن كما يزعمون لايقتضى ان يكون لعبها فى اول زمن الدخول ، بل اخبارهم تدل على لعبها فى اواخر ايام النبى ص ففى مصابيح البغوى من الحسان فى باب عشرة النساء من كتاب النكاح عن عائشة «قالت قدم رسول الله ص من غزوة تبوك اوحنين و فى بهوتها سترفهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة تلعب بها ، فقال ماهذه ياعائشة قالت بناتى وراى بينهن فرساً له جناحان من رقاع ،فقال وما هذا الذى ارى وسطهن قالت فرس ، قال وما هذا الذى عليه قالت جناحان ، قال الفرس يكون له جناحان قالت اما سمعت ان لسليمان خيلا لهاجنحة ، قالت فضحك حتى رأيت نواجذه» فانها صريحة فى لعبها بعد احدى الغزاتين وهما كانتا بعد فتح مكة ومنه يعلم مافى قوله اخيرا ولعب عائشة كان فى اوائل الهجرة ولوسلم ان لعبها كان فى اول بناء النبى ص بها وانها بنت تسع فبنت التسع التى تصلح للتزويج ولا حكامه مكلفة على الاحق ، ولوسلم انها غير مكلفة فاشكال المصنف ره ليس فى لعبها حتى يجاب بانها غير مكلفة بل فى ابقاء النبى ص الصور فى بيته وهو محل هبوط الملائكة التى لاتدخل بيتا فيه صور وفى عدم انكاره على عمل الصور وقد تواتر عنه النهى عنه

واما قوله (وهذه اللعب ماكانت مصورة بصورة الانسان) فمناف لما تظافرت به اخبارهم من لعبها بالبنات التى هى عبارة عما كان بصورة البنات من الناس ، وقد جمعت رواية البغوى السابقة بين ذكر البنات والفرس وهى التى ذكرها الخصم على الظاهر لكنه تصرف فيها باسقاط لفظ البنات ليروج مطلبه فى الجملة

واما قوله (وهيئة الفرس لاتسمى صورة لان الاطفال) الى آخره ففيه ان الصورة هى الشكل كمافى القاموس فتكون الهيئة منها وتعليله لاوجه له لان عائشة لم تكن صغيرة حين اللعب بالافراس بل كانت بنت سبع عشرة تقريبا على رايهم لماسبق من تصريح رواية البغوى بلعبها بها بعد احدى الغزاتين ، ولو سلم انها كانت حينئذ صغيرة فمن الازراء بحقها ان ينسب اليها العجز عن تصوير الصورة لما زعموا انها فى غاية الذكاء ومن تقدر فى كبرها على قيادة الحرب العظيمة لاتعجز فى صغرها عن تصوير الصورة ولو سلم عجزها فهو لايقتضى عدم كمال هيئة الفرس بحيث لاتسمى صورة لجواز ان يكون غيرها قد صنعها لها ، ولا تخفى ظرافة تسميته لها طفلا وقد تزوجت وبلغت سن النساء

واما قوله (ولا حرمة فى عمل اللعبة على هيئة الخيل) فباطل لاطلاق اخبارهم المستفيضة فى حرمة تصوير ذوات الارواح وقد رواها البخارى فى مقامات لاتحصى، منها فى آخر صحيحه ومنها فى أواخر كتاب البيع ، وقد قال النبى ص فى بعضها (من صور صورة فان الله معذبه بها حتى ينفخ فيها الروح وليس بنافخ فيها ابدا) وقال ص فى بعضها (ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيمة ويقال لهم احيوا ماخلقتم) وروى مسلم طرفا منها فى كتاب اللباس والزينة من صحيحه فى باب لاتدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة وبعضها صريح فى صور الخيل ذوات الاجنحة، فقد اخرج عن عائشة قالت (قدم رسول الله من سفر وقد سترت على بابى درنوكا فيه الخيل ذوات الاجنحة فأمرنى فنزعته) وياهل ترى ان النبى ص لايرضى بصورة الخيل على الدرنوك و يرضى بصورها المجسمة ويبقيها فى بيته .

واما قوله (وايضا يحتمل ان يكون هذا قبل تحريم الصور فان تحريم الصور كان عام الفتح على مانبت ولعب عائشة كان فى اوائل الهجرة) ففيه ان رواية البغوى السابقة صريحة فى لعبها بعد الفتح فلايصح هذا الاحتمال ، ولااعلم من اين ثبت عنده ان التحريم عام الفتح والظاهر انه مستند الى الهوى ونصرة المذهب .

واماقوله (وللصور شرائط انما تحرم عند وجودها) ففيه انه ان اراد ان لتحريم الصور شرائط فباطل اذلا يعتبر فيه اكثر من صدق تصوير الحيوان كما تدل عليه الاخبار السابقة وغيرها وان اراد ان لتحريم اللعب بالصور شرائط فممنوع حتى بمذهبه فقد

نقل هو في آخر الكتاب في القضاء وتوابعه عن الشافعي ان عدم حرمة اللعب بالشطرنج مشروط باربعة شروط رابعها ان لاتكون اسبابه مصورة بصور الحيوانات ولم يقيد هناك الصور بقيد ولم يعتبر فيها شروطا ، وذكر الخصم ثمة ان امير المؤمنين ع مر بقوم يلعبون بالشطرنج فقال ماهذه التماثيل التي انتم لها عاكفون ، ورواه المصنف هناك عن النبي ص وهو دال على ان اللعب بصور الخيل كالعكوف على الاصنام فيحرم ، فكيف تلعب بها عائشة ولم يمنعها النبي ص اولم تظهر منه الكراهة حتى يرتدع الغير ، ولا يخفى ان اجوبة الخصم كلها لاتصلح جوابا عما ذكره المصنف من اشكال ابقاء النبي ص للصور في بيته والحال ان الملائكة لاتدخل بيتا فيه الصور الا مازعمه من عجز الاطفال عن تصوير الصور فانه يمكن جعله جوابا ولكن قد عرفت مافيه ، و اما قوله (وليس اخبار الصحاح الستة مثل اخبار الروافض) فقد صدق فيه لان من يرفض الباطل لايروى مثل تلك الخرافات ولا يعتمد على روايات من عرفت بعض احوالهم في المقدمة و اشباههم .

قال المصنف اسبغ الله عليه رحمته

وروى الحميدي في الجمع بين الصحيحين قالت عائشة (رأيت النبي يسترني بردائه وانا انظر الى الحبشة وهم يلعبون في المسجد فزجرهم عمر) وروى الحميدي عن عائشة قالت (دخل عليّ رسول الله ص وعندي جاريتان تغنيان بغناء بعاث فاضطجع على الفراش وحوّل وجهه ودخل ابو بكر فانتهرني و قال مزمارة الشيطان عند النبي ص فأقبل عليه رسول الله ص وقال دعهما فلما غفل غمزتهما فخرجتا) وكيف يجوز للنبي ص الصبر على هذا مع انه ص نص على تحريم اللعب واللهو والقرآن مملوء منه و بالخصوص مع زوجته وهلا دخلته الحمية والغيرة مع انه ص اغير الناس وكيف انكر ابو بكر وعمر ومنعهما فهل كانا افضل منه ، وقد رووا عنه ع (انه لما قدم المدينة من سفر خرجن اليه نساء المدينة يلعبن بالدف فرحا بقدومه وهو يرقص باكمامه) هل يصدر هذا عن رئيس اومن له ادنى وقار نعوذ بالله من هذه السقطات مع انه لو نسب احدهم الى مثل هذا قابله بالسب والشتم وتبرأ منه فكيف يجوز نسبة النبي ص الى مثل هذه الاشياء التي يتبرأ منها .

وقال الفضل

ضرب الدف ليس بحرام مطلقا وكذا اللهو كماذكر فى موضعه، وماذكر من ضرب الجاريتين بالدف عند عائشة كان يوم عيد واتفق العلماء على جواز اللهو وضرب الدف فى اوقات السرور كالاعياد والختان والاملاك واما منع ابى بكر عنه فانه كان لايعلم جوازه فى ايام العيد، وتتمة الحديث ان النبى ص قال لابى بكر دعهما فانها ايام عيد فلذلك منعه ابو بكر فعلمه رسول الله ان ضرب الدف والغناء ليس بحرام فى ايام العيد، وما ذكر ان نساء المدينة خرجن اليه من عودة من السفر فذلك كان من خصال نساء المدينة ولم يمنعهن رسول الله ص لانها كانت قبل نزول الحجاب ولأنهن كن يظهرن السرور بمقدم رسول الله ص وهو عبادة وان ترك المروة فى امثال هذه الامور التى توجب الالفة والموافقة وتطييب الخاطر وتشريع المسائل جائز ولكنه نعم ماقيل شعراً

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدى المساويا

واقول

ما استدلوا به لاباحة اللهو غير صالح له لامور (الاول) ان كثيرا منها أدل على الحرمة كرواية الغزالى التى سينقلها المصنف، ورواية احمد التى سنذكرها بعد ها ان شاء الله تعالى فانهما اطلقتا الباطل على اللعب والغناء، وكرواية الترمذى فى مناقب عمر عن عائشة قالت (كان رسول الله ص جالسا فى المسجد فسمعنا لغطا وصوت صبيان فقام رسول الله ص فاذا حبشة تزفن والصبيان حولها فقال يا عائشة تعالى وانظرى فجئت فوضعت لحيى على منكب رسول الله ص فجعلت انظر اليها مابين المنكب الى رأسه فقال اماشبعت فجعلت اقول لالانظر منزلتى عنده اذطلع عمر فارفض الناس عنها فقال رسول الله ص انى أنظر الى شياطين الجن والانس قدفروا من عمر بن الخطاب) فان تعبير النبى ص بالشياطين دليل على حرمة عملها وعملهم وان ذلك اللهو مجمع للشياطين فيحرم وكرواية الترمذى ايضا عن بريدة و صححها كالرواية الاولى هو والبغوى فى مصابيحه قال بريدة (خرج رسول الله ص فى بعض مغازيه فلما انصرف جاءت جارية سوداء فقالت يارسول الله انى كنت نذرت ان ردك الله صالحا ان اضرب بين يديك بالدف واتغنى فقال لها رسول الله ص ان كنت نذرت فاضربى والا فلا فجعلت تضرب فدخل ابو بكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم

دخل عثمان وهى تضرب ثم دخل عمر فألقت الدف تحت استها ثم قعدت عليه ، فقال رسول الله ان الشيطان ليخاف منك ياعمر انى كنت جالسا وهى تضرب فدخل ابو بكر وهى تضرب ثم دخل على وهى تضرب ثم دخل عثمان وهى تضرب فلما دخلت انت ألقت الدف) فان تعبير النبى ص عنها بالشيطان دليل على حرمة فعلها اذ لو كان طاعة او مباحا لم يصح ذمها وتهجين عملها لاسيما وقد كان وفاء للنذر كما انه لو كان مباحا لم يصح نهيها عنه بلا قرينة على ارادة الاباحة من النهى لو فرض انها لم تكن قد نذرت لظهور النهى فى الحرمة وهى فى وقت الحاجة والعمل .

(الثانى) ان اخبار حلية اللهو قد اشتملت جملة منها على ارادة النبى ص من عائشة ان تنظر الى اللعب واهله وعلى انه يسترها وهى تنظر الى الحبشة وهذا كذب صريح لانه مناف لسنة رسول الله ص روى البغوى فى مصابيحه من الحسان فى باب النظر الى المخطوبة وبيان العورات من كتاب النكاح عن ام سلمة ض (انها كانت عند رسول الله ص و ميمونة اذ أقبل ابن ام مكتوم فدخل عليه فقال ص احتجبا عنه فقلت يارسول الله أليس هو اعمى لايبصرنا فقال ص أفعمياوان أنتما ألستما تبصرانه) ونحوه فى الجزء السادس من مسند احمد ص ٢٩٦ فاذا كان النبى ص يابى من نظر أزواجه الى الاعمى فكيف يرضى لعائشة ان تنظر الى أهل اللهو حال اللعب والخلاعة .

(الثالث) انها منافية للغيرة والحياء بل بعضها مشتمل على التهتك الذى لايصدر الا من الانذال واسافل الناس وادناهم حياء وغيرة كرواية البخارى فى الباب الثانى من كتاب العيدين وفى باب الدرق من كتاب الجهاد والسير عن عائشة قالت (كان يوم عيد يلعب السودان بالدرق والحراب فاما سألت رسول الله ص واما قال تشتهين تنظرين فقلت نعم فأقامنى وراءه خدى على خده وهو يقول دونكم يابنى ارفدة حتى اذا مللت قال حسبك قلت نعم قال فاذهبى) فليت شعرى كيف حال من يجعل نفسه وزوجته منظرا لأهل الفساد واللهو وهو يحثهم على اللعب ويحركهم الى النظر اليهما ملتصقى الخدين وخدها على خده فهل ترى فوق هذا خلاعة ، لعمر الله ما من احد يؤمن بالله ورسوله ص يرضى بهذه النسبة الى سيد المرسلين الذى كان اشد حياء من العذراء فى خدرها وقال (الحياء من الايمان)

وكان اشد الخلق غيرة ومروة وقال (من لامروة له لاايمان له) وكان اعظم الناس وقاراً حتى ان ضحكه التبسم فكيف ينقاد الى هوى عائشة هذا الانقياد ولايلتفت الى مافيه من النقص والهوان ، وياعجبا كيف يجتمع هذا التهتك من عائشة مع مارواه احمد عنها(١) قالت (كنت ادخل بيتى الذى دفن فيه رسول الله ص و ابى فأضع ثوبى فاقول انما هو زوجى وابى فلما دفن عمر معهم فوالله مادخلت الا وانا مشدودة على ثيابى حياء من عمر) ولاادرى اين ذهب هذا الحياء من الاموات عنها يوم الجمل وهى تلف الالوف بالالوف من الاحياء .

(الرابع) ان اللهو والصياح منافيان لحرمة المساجد ووضعها فكيف يرضى النبى ص بهما ويمكن منهما فيها اهل اللهو والطرب قال الله تعالى (انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر) فهل كان من عمرانها اللعب والغناء ، وروى القوم فى صحاحهم ان النبى ص قال (من سمع رجلا ينشد ضالة فى المسجد فليقل لاردها الله عليك فان المساجد لم تبن لهذا) وانه ص نهى عن تناشد الاشعار فى المسجد وان تقام فيه الحدود وان ترفع فيه الاصوات ، فكيف يرضى باعلان اللهو والغناء فى المسجد الاعظم ، والعجب انهم يروون انه يحث على اللهو فى مسجده ، ويروى البخارى فى باب رفع الصوت فى المساجد من كتاب الصلاة عن السائب قال (كنت قائما فى المسجد فحصبنى رجل فاذا عمر بن الخطاب فقال اذهب فائتنى بهذين فجئته بهما قال من انتما اومن اين انتما قالا من اهل الطائف قال لو كنتما من اهل هذا البلد لاوجعتكما ترفعان اصواتكما فى مسجد رسول الله ص) ولكن لاعجب فانهم ينسبون تلك الخلاعة القبيحة الى صفوة الله من خلقه ويزعمون ان عمر فى منتهى الغيرة حتى ان النبى ص لم يدخل فى المنام قصر عمر فى الجنة رعاية منه لغيرة عمر وذلك كله مما يكشف عن حال رجالهم واخبارهم فانظر وتبصر .

(الخامس) ان راوى تلك الاخبار التى زعموا دلالتها على اباحة اللهو هو عائشة الا ماقل عن غيرها ، ومن الواضح انها متهمة بارادة الافتخار واظهار حب النبى ص لها وبيان فضل ابيها وخليله كما هو ظاهر على صفحات تلك الروايات ، وما اكتفت بذلك حتى جعلت تحرض الناس على اعطاء بناتهم زمام اللهو واللعب وما خصته بوقت فقالت كما فى

١ ـ مسند احمد ج٦ ص٢٠٢

كثير من روايات البخارى وغيره (فاقدروا قدر الجارية الحديثة السن الحريصة على اللهو) ولعل هذه التتمة تشهد بان تلك الاخبار من وضع الكذابين الذين يريدون التقرب الى ملوك الجهل والفساد من الامويين والعباسيين وامرائهم ، فاذا عرفت هذه الامور ظهر لك انه لا يستبيح ذو عقل وذو دين الاستدلال بتلك الاخبار على اباحة اللهو فى شىء من الاوقات لاسيما والكتاب العزيز ناطق بحرمته واى عاقل يشك بكذب تلك الاخبار التى تحط من قدر النبى والنبوة ، وبذلك يظهر لك حال من نسب اليهم الخصم الاتفاق على جواز اللهو استناداً اليها .

واما ما ذكره من تتمة الحديث فمن اضافاته على انها لا تنفعه بالنظر الى تلك الامور السابقة ومن احب الاطلاع على كذبه فى هذه الاضافة اعنى قوله ص (فانها ايام عيد) تعليلا لقوله لابى بكر دعها فليراجع الباب الثانى من كتاب العيدين من صحيح البخارى وآخر كتاب العيدين من صحيح مسلم

واما ما ذكره من ان ذلك من خصال نساء المدينة فمحل تأمل لانه مستفاد من روايات عائشة وفيها ماسبق ، واما ماذكره من اظهارهن السرور وانه عبادة ففيه ان اظهار السرور وان كان عبادة لكن اذا لم يكن باللهو فانه يحرم حينئذ كما لو اظهر بشرب الخمر ونحوه ، واما ما اجاب به عن رقص النبى ص باكمامه وحاشاه فمن قول الهجر لان الرقص سفه ظاهر وخلاعة بينة ومن اكبر النقص بالرئيس واعظم منافيات الحياء والمروة فى تلك الاوقات واشد المباينات للرسالة لارشاد الخلق بتهذيبهم عن السفه والنقائص وتذكيرهم بمقربات الآخرة ، لاسيما بالملأ العام مع حضور النقاد والاضداد ، فلا يمكن ان يلتزم بتسويغه لطلب الالفة وتطييب الخواطر لان حفظ شرف الرسالة وفخامتها ودفع نقد النقاد و المشككين اهم بل لا يحسن لذلك اقل منافيات المروة فضلا عن مثل الرقص مع النساء

واما التشريع فلا يصلح ان يكون داعيا لفعل المنافى مع امكان البيان اللفظى كما لا يصلح ان يكون داعيا له ارادة ايمان الناس لان فعل المنافى مبعد عنه لا مقرب له حتى لو اوجب الالفة فان الالفة لا توجب الاعتقاد ولو سلم ايجابها له فى الجملة فخطر المنافى للمروة اعظم .

واما استشهاده بالبيت ففى محله لا ناسخطنا على اخبارهم لكذب رواتها واشتمالها على المناكير والاضاليل فأبدينا بعض مساويها واماهم فرضوا بها على علاتها فعميت عيون قلوبهم عن معايبها وان اوهنت مقام النبوة بل ومقام الربوبية كما ستعرف ان شاء الله تعالى

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفى الصحيحين ان ملك الموت لما جاء لقبض روح موسى لطمه موسى ففقأ عينه، فكيف يجوز لعاقل ان ينسب موسى مع عظمته وشرف منزلته وطلب قربه من الله تعالى والفوز بمجاورة عالم القدس الى هذه الكراهة وكيف يجوز منه ان يوقع بملك الموت ذلك وهو مأمور من قبل الله تعالى .

وقال الفضل

الموت بالطبع مكروه للانسان وكان موسى رجلا حادا كما جاء فى الاخبار والآثار فلما صح الحديث وجب ان يحمل على كراهته للموت وبعثته الحدة على ان لطم ملك الموت كما انه القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهذا الاعتراض وارد على ضرب هرون وكسر الواح التوراة التى اعطاها الله اياها هدى ورحمة ، ويمكن ان يقال كيف يجوز ان ينسب الى موسى القاء الالواح وطرح كتاب الله وكسر لوحه اهانة لكتاب الله وكيف يجوز له ان يضرب هرون وهو نبى مرسل ، وكل هذه عند اهل الحق محمول على مايعرض البشر من صفات البشرية وليس فيه قدح فى ملكة عصمة الانبياء واما عند ابن المطهر فهى محمولة على ذنوب الانبياء ولو لم يكن القرآن متواترا ونقل لابن المطهر الحلى ان موسى القى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه لكان ينكر هذا ويعترض بمثل هذه الاعتراضات فلو انه انصف من نفسه يعلم ما نقوله فى تعصبه حق .

واقول

كان موسى ع شديد الغضب لله تعالى ولم يكن حادا تخرجه الحدة الى غضب الله عليه وقوله (فلما صح الحديث) الى آخره باطل اذ كيف يصح حديث يرويه الكذبة عن ابى هريرة الخرافى الكذوب وهو يشتمل على مايحيله العقل فان الانبياء ع معصومون عن الذنوب لاسيما الكبائر باقرار الخصم ولاسيما مثل هذه الجناية الكبرى على احد

عظماء الملائكة ورسول الله العامل بامره ان صح عقلا ان يقع مثلها على الملائكة الروحانيين ولوسلم جواز وقوع مثل هذه الكبيرة منهم فاى عاقل يجوز على موسى مع عظم شانه ان يكره الانتقال الى عالم الكرامة والرحمة وهو الهادى والداعى اليه والعالم بما أعدالله فيه لاوليائه ، ولوسلم خوفه من الموت وكراهته له فاى عاقل يجوز قلع عين ملك الموت مع روحانيته وشفافيته بلطمة بشر، ولوسلم انه تصورله بصورة شخص تؤثر فيه اللطمة فكيف يقدر موسى عليه و هو على شفا جرف الموت و ملك الموت بقوته العظمى مؤيدا بالقدرة الربانية التى يتسلط بها على نفوس العالمين بلاكلفة ومقاومة ويالله العجب كيف ضيع الله حق الملك المرسل بامره ولم يقاصه من موسى والقصاص حق ثابت فى القرآن والتوراة بل لم يعاقبه اصلا واكرمه حيث خيره بين الموت والحياة فهل عندالله هوادة اويختلف حكمه فى بريته .

هذا وقدحمل بعضهم الحديث على المدافعة عن نفسه بدعوى ان الملك تصورله بصورة انسان معتدعليه يريد اهلاكه فلامعصية منه ، وفيه انه لايلائم مافى تمام الحديث فقال ارسلتنى الى عبد لايريد الموت و قدفقأ عينى فانه يدل على شكايته منه و التعريض بذمه بعدم ارادته للموت وهولايصح اذاكان مدافعا عن نفسه لوجوب المدافعة وان احب الموت ، على انه لاوجه لتصور ملك الموت بصورة معتد فانه من الحمق و الجهل ودعوى الامتحان لاوجه لها لانه ان اريد الامتحان فى حبه للموت فهولايناسب تصوره بصورة من تجب مدافعته وان اريد الامتحان فى مخالفة الواجب من المدافعة فهولايجامع القول بعصمته بل لامعنى لهذا الامتحان لان كل انسان يدافع بمقتضى طبعه عن نفسه حيث يمكن وان لم تجب عليه المدافعة ، على انه لايلائم التعبير بكراهة الموت الى تمام الحديث ويدل على معرفة موسى بملك الموت فلايصح الحمل المذكور مارواه مسلم باحدى روايتيه عن ابى هريرة قال(جاء ملك الموت الى موسى فقال اجب ربك فلطم موسى عين ملك الموت ففقأها قال فرجع الملك الى الله عزوجل فقال انك ارسلتنى الى عبدلك لا يريد الموت وقدفقأ عينى قال فرد الله اليه عينه و قال ارجع الى عبدى فقل له الحياة تريدفان كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور فماتوارت يدك

من شعره فانك تعيش بهاسنة قال ثم مه قال ثم الموت قال فالآن يارب من قريب) (١) فان قوله اجب ربك دال على معرفة موسى بملك الموت وانه ليس من المعتدين، واصرح من هذه الرواية مارواه احمد عن ابى هريرة(٢) قال (كان ملك الموت يأتى الناس عيانا فأتى موسى ففقأ عينه فأتى ربه فقال يارب عبدك مـوسى ففقأعينى ولولا كرامته عليك لعنفت به) الحديث .

ثم انهم ذكروا فى توجيه الحديث اموراً أخر تشبه الخرافة (منها) ان موسى اراد اظهار وجاهته عند الملائكة، فان فعل الحرام مناف لدعوى الوجاهة عند الله تعالى وهذه الارادة بهذا الفعل الخاسر اولى ان تقع من الحمقاء السافلين لامن الانبياء و المرسلين و (منها) انه وقع من غير اختياره لان للموت سكرات ، و كأن هذا التوجيه مأخوذ من قول عمران النبى ليهجر ،و كيف يناسب ذلك تمام الحديث وشكاية ملك الموت منه وهل هذا الموجه اعرف بحال موسى من ملك الموت و (منها) ان المراد صكه بـالحجة وفقأعين حجته ولا اعلم اى مباحثة وقعت بينهما ضل فيها ملك الموت ،و كيف يجتمع هذا مع قوله (فرد الله عليه عينه) الى آخر الفقرات .

واما ما ذكره من النقض بقصة القاء الالواح فهو وارد عليه ايضا لان القاء ها و كسرها اهانة لكتاب الله كفر لايقوله الخصم بل لو لم يقصد به الاهانة كان كبيـرة كضرب النبى وهو يقول بعصمتهم عن الكبائر ، واما حمله عليه فان اراد به مايعرض البشر من دون شعور فهو من اعظم النقص و تجويزه على الانبياء رافع للثقة بهم و هـل هذا الا كما ذم الله عليه الكافرين اذ قالوا انك لمجنون فان سلب الشعور ان لم يكن جنونا فهو بمنزلته ولو جاز لجاز الجنون عليهم لانه مما يعرض البشر ايضا، و ان اراد به مالايسلب معه الشعور فتلك الافعال كبيرة والانبياء معصومون عنها بل اذا كان الالقاء بقصد الاهانة يكون كفرا

ومن الغريب ان الخصم بظاهر كلامه خص الحمل عند اصحابه بذلك مع انه فى كل ماسبق من المباحث عيال على المواقف وشرحها و همالم يذكر اهذا وانما ذكرا وجوها أخر (منها) مااختاره صاحب المواقف وهو ان فعل موسى باخيه لم يكن على سبيل

(١) ونحوه فى مسند احمد ج٢ ص٢٢٩ و٣١٥ و٣٥١
(٢) مسند احمد ج٢ ص٥٢٣

الايذاء بل اراد ان يدنيه لنفسه ليتفحص منه عن حقيقة الحال فخاف هرون ان يعتقد بنواسرائيل خلافه فقال لاتاخذ بلحيتي الآية ، وهذا الحمل منقول عن السيد المرتضى وان الرازي استحسنه و(منها) ان موسى لماراى جزع اخيه واضطرابه من قومه اخذه ليسكن من قلقه و(منها) ان موسى لماغلب عليه الهم اخذ براس اخيه لاعلى طريق الايذاء بل كمايفعل الانسان بنفسه من عض يده و شفته و قبض لحيته الاانه نزل اخاه منزلة نفسه لانه شريكه فيماناله من خير اوشر، ثم قال الشارح (قال الآمدي لايخفى بعد هذه التاويلات و خروجها عن مذاق العقل) ولم يذكر الشارح لنفسه شيئا و كأنه على مذاق الآمدي و هو في محله لبعد هذه الوجوه جدامع انها لاترفع اشكال القاء الالواح .

والاولى في الجواب ان بني اسرائيل لماكفر واواتخذوا العجل ارادموسى ع ان يبين لهم عظيم جرمهم و شديد سخطه عليهم فالقى الالواح الكريمة اظهاراً للضجر من فعلهم واخذ برأس اخيه يجره اليه مع علمه ببراءة ساحته تغضيعا لعملهم وتنبيها لهم على سوءما اتوابه وعلى مساءته منهم من باب اياك اعني واسمعي ياجارة كماهو في القرآن كثير قال تعالى (لان اشركت ليحبطن عملك) مع علمه سبحانه بانه معصوم عن الشرك وقال تعالى (ولوتقول علينا بعض الاقاويل) الآية فيكون فعل موسى لمصلحة انزجارهم عن الكفر حتى اظهر لاخيه انه ينبغي مفارقتهم و اتباعه له لعظيم ماجاؤابه فيكون فعله راجحا لاحراما بخلاف فقء عين ملك الموت فانه لامصلحة فيه ألبتة ، واعلم انه ليس في الآية الكريمة ان موسى كسر الالواح وضرب اخاه كما ادعاه الخصم ولكن حمله على ذلك هضم الحق والتهويل على الغافلين.

و اما قوله (واما عند ابن المطهر فهي محمولة على ذنوب الانبياء) ففيه ان الطاهر ابن المطهر لاينكر الاماهو صريح بالذنب والجهل كرواية فقء عين ملك الموت لاعلى مايقرب فيه التوجيه ويتضح فيه الحمل كالآية الشريفة فتدبر واستقم.

قال المصنف رفع الله درجته

وفي الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال في صفة الخلق يوم القيمة (وانهم يأتون

آدم ويسألونه الشفاعة فيعتذر اليهم فياتون نوحا فيعتذر اليهم فيأتون ابراهيم فيقولون يا ابراهيم انت نبى الله وخليله اشفع لنا الى ربك اما ترى مانحن فيه فيقول لهم ان ربى قد غضب غضبا لم يغضب قبله مثله ولم يغضب بعده مثله وانى قد كذبت ثلاث كذبات نفسى نفسى اذهبوا الى غيرى) وفى الجمع بين الصحيحين ان رسول الله ص قال (لم يكذب ابراهيم النبى الا ثلاث كذبات) كيف يحل لهؤلاء نسبة الكذب الى الانبياء وكيف الوثوق بشرايعهم مع الاعتراف بتعمد كذبهم.

وقال الفضل

قد عرفت فيما مضى ان الاجماع واقع على وجوب عصمة الانبياء عن الكذب و اما الكذبات المنسوبة الى ابراهيم لما صح الحديث فالمراد منه صورة الكذب لا حقيقته كما قال (بل فعله كبيرهم هذا فاسالوهم ان كانوا ينطقون) وكان مراده الزامهم ونسبة الفعل الى كبيرهم لان الفاس الذى كسر به الاصنام وضعه على رقبة كبير الاصنام، فالكذب المؤوّل ليس كذبا فى الحقيقة بل هو صورة الكذب اذا كان التاويل ظاهرا، وهذا لا باس به عند وقوع الضرورة.

واقول

سبق ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عن الانبياء سهوا قبل النبوة و بعدها وعمدا قبلها وان بعضهم اجاز صدورها عمدا بعدها ومنها الكذب فى غير التبليغ بل اجاز بعضهم صدور الكفر عنهم وقد نقل الخصم هناك بعض ذلك فكيف يزعم هنا الاجماع على عصمتهم عن الكذب.

واما ما زعمه من ان المراد صورة الكذب فلا يلائم الحديث، ولنذكره لتتضح الحال روى البخارى فى كتاب تفسير القرآن فى سورة بنى اسرائيل عن ابى هريرة ما ملخصه (ان النبى ص قال انا سيد الناس يوم القيمة وهل تدرون مم ذلك يجمع الله الناس الاولين والاخرين فى صعيد واحد وتدنو الشمس فيبلغ الناس من الغم و الكرب مالا يطيقون فيقول الناس الا ترون ماقد بلغكم الا تنظرون من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض عليكم بآدم فيأتونه فيعتذر بان الله سبحانه نهاه عن الشجرة فعصاه و يأتون نوحا

بامر آدم فيعتذر بان له دعوة على قومه و يأتون ابراهيم بامر نوح فيعتذر بانه كذب ثلاث كذبات ويأتون موسى بامر ابراهيم فيعتذر بانه قتل نفسا لم يؤمر بقتلها ويأتون عيسى بامر موسى فيعتذر ثم قال ولم يذكر ذنبا) و هذا صريح بان تلك الامور الواقعة من الانبياء الاول ذنوب و بعضها من الكبائر كالكذب و قتل النفس ، و من المعلوم ان صورة الكذب ليست ذنبا اذا ادت اليها الضرورة الدينية بل هي طاعة عظمى، وقد صرح ايضا بان ابراهيم صاحب خطيئة حديث آخر رواه البخارى عن انس فى اواخر كتاب الرقاق وحديث رواه عنه ايضا فى كتاب التوحيد فى باب قول الله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) قال فيهما ماحاصله «يجمع الله الناس يوم القيمة فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى فيقول كل منهم لست هناك ويذكر خطيئته» وما ادرى كيف تتصور الخطيئة من نوح فى دعائه وهو انما دعا على الكافرين الذين لا يلدون الا فاجرا كفارا ، ودعوى ان خطيئته لنسبته ذلك اليهم كذبا باطلة اذ لو سلم عدم اضلالهم و انهم يلدون مؤمنا فنسبة ذلك ان صدرت منه خطا فلا خطيئة له و ان صدرت عمدا كانت له خطيئتان الكذب والدعوة على من لا يستحق لا خطيئة واحدة كما يظهر من الاخبار هذه .

ومما ينكره العقل على هذه الاحاديث (اولا) اعراض المسلمين عن طلب الشفاعة من نبيهم وهم يعتقدن انه سيد الانبياء ، وعدول من عدا عيسى من هؤلاء الانبياء عن نبينا ص وهم يعلمون انه اولى بالشفاعة ، كما ينكر العقل عليها (ثانيا) مخاطبة الناس بعضهم بعضا و طالبهم الراى وهم فى حال الشدة وقد دنت الشمس منهم والله سبحانه يقول (يوم تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد) ، وايضا فقد نسب فى حديثى انس الى النبى ص رؤية الله وقد عرفت امتناعها و نسب اليه فى حديث انس بكتاب التوحيد انه قال فاستاذن على ربى فى داره فائبت له المكان وهو يوجب الامكان.

واعلم انا نعتقد ان ابراهيم ع لم يكذب قط حتى بقوله (بل فعله كبيرهم) اما لكونه ليس من باب الاخبار الحقيقى بل من باب التبكيت والالزام لهم بالحجة على بطلان مذهبهم و عبادتهم لما لا يملك لنفسه نفعا ولا يدفع عنها ضرا كما يشهد له قوله (فاسألوهم ان كانوا ينطقون) واما الاشتراط بقوله (ان كانوا ينطقون) لدلالته على ان اخباره مقيد

به بناء على كونه شرطا لقوله فعله كبيرهم ، ولكن الكلام فى احاديث القوم الدالة على الكذب الحقيقى من ابراهيم ع وان خطيئته تمنعه من الشفاعة ، نعم للبخارى فى (كتاب بدء الخلق) ولمسلم فى (باب فضائل ابراهيم) رواية تدل على ان كذبتين من الثلاث حقيقيتان الا انهما فى ذات الله و الثالثة بصورة الكذب لمصلحة شرعية و هذه الرواية لا توجب صرف روايات الشفاعة عن ظاهرها من الخطيئة بل تنافيها و تضادها و الا فما معنى اعتذار ابراهيم عن الشفاعة بالكذب و الخطيئة اذا كان كذبه فى ذات الله او صوريا لمصلحة شرعية .

قال المصنف طاب ثراه

وفى الجمع بين الصحيحين (ان النبى ص قال نحن احق بالشك من ابراهيم اذ قال ربى ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تومن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى ويرحم الله لوطا لقد كان يأوى الى ركن شديد و لو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى) كيف يجوز لهؤلاء الاجتراء على النبى بالشك فى العقيدة.

وقال الفضل

كان من عادة النبى ص التواضع مع الانبياء كما قال لا تفضلونى على يونس بن متى وقال لا تفضلونى على موسى وقد ذكر فى هذا الحديث فضائل الانبياء فذكر ثبات ابراهيم فى الايمان ، والمراد بالحديث ان ابراهيم مع ثباته فى الايمان و كمال استقامته فى اثبات الصانع كان يريد الاطمئنان ويقول و لكن ليطمئن قلبى فغيره احق بهذا التردد الذى يوجب الاطمئنان ، واما الترحم على لوط فهو امر واقع فان لوطا كان يأوى الى ركن شديد كما قال آوى الى ركن شديد فترحم رسول الله ص له لكونه كان ضعيفا وليس فيه الدلالة على انه ص عاب لوطا فى ايوائه الى ركن شديد، واما قوله لو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى ففيه وصف يوسف بالصبر والتثبت فى الامور وانه صبر مع طول السجن حتى تبين امره فانظروا معاشر الناظرين هل فى هذه الامور يرجع عيب و شين الى الانبياء مع ان الحديث صح و هو يطعن فى قول النبى ص نعوذ بالله من رأيه الفاسد.

واقول

لاريب بتواضع النبي ص مع المؤمنين فضلا عن النبيين لكن لاوجه للتواضع المدعى مع ابراهيم ويوسف اذلا يصح تواضع الشخص باثباته لنفسه امرا قبيحا كقول الشخص انا فاسق او نحوه وقول النبي ص نحن احق بالشك من ابراهيم فان الشك فى الصانع والحشر اعظم الامور نقصا ومباينة لمن هو فى محل الدعوة الى الاقرار بالصانع و الحشر وقريب منه قول النبي ص لو لبثت فى السجن طول لبث يوسف لاجبت الداعى فانه دال على قلة صبر النبي ص وحكمته بالنسبة الى يوسف وهو لا يلائم دعوته الى مكارم الاخلاق و الصبر الكامل والتسليم فانه ص اذا جعل نفسه ادنى صبراً من يوسف الذى توسل غفلة الى خلاصه من السجن بمخلوق فقال اذكرنى عند ربك لما ناسب طلبه من الناس الصبر الاعلى والتسليم لامر الله فى كل شيء والاستعانة بالله لا بغيره فى كل امر ، كما ان تواضع النبي ص الذى ذكره الخصم مع موسى ويونس كاذب والا كان النبى ص متناقض القول لانه يقول فى مقامات اخر (انا سيد ولد آدم) (١) ويقول (اذا كان يوم القيمة كنت امام النبيين وخيطبهم وصاحب شفاعتهم غير فخر) (٢) ويقول (اناسيد الناس يوم القيمة) (٣) وكذا فى الحديث السابق الذى ذكر فيه اعتذار اعاظم الانبياء عن الشفاعة ، وهذا الذى زعم الخصم تواضع النبي ص فيه مع موسى قد رواه القوم بقصة ظاهرة الكذب لانهم زعموا فيها ان النبى ص انكر على من فضله على موسى وانه اظهر بمحضر اليهودى الشك فى فضله على موسى مستندا الى انه ينفخ فى الصور وانه اول من يبعث فاذا موسى آخذ بالعرش فلا يدرى النبي ص احوسب موسى بصعقته فى الطور ام بعث قبله وهذا اغراء لليهودى بالجهل حيث ادعى ان الله اصطفى موسى على البشر فلا يمكن ان يصدر من النبي ص ، روى ذلك مسلم فى باب فضائل موسى والبخارى فى اول ابواب الخصومات بعد كتاب المساقاة وفى تفسير سورة الاعراف وفى كتاب بدء الخلق.

---

(١) صحيح مسلم (كتاب الفضائل باب تفضيل نبينا ص)

(٢) مسند احمد ج٥ ص ٣٧ و ٣٨

(٣) مسند احمد ج٥ ص ٣٨٨

واما قوله (و قدذكر فى هذا الحديث فضائل الانبياء) ففيه انا لانعرف فضيلة ذكرت فيه لابراهيم ولوط امالابراهيم فلانه لم يشتمل بالنسبة اليه الاعلى اثبات الشك له فى الحشر ولااقل من دلالته على انه ضعيف اليقين وذلك مباين للنبوة ومناف لقوله تعالى (ولقدآتينا ابراهيم رشده من قبل) وقوله تعالى (وكذلك نُرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين) و الحق ان ابراهيم ع لم يطلب الاطمئنان بالحشر بل بغيره اوطلب الاطمئنان بالحشر لقومه بان يكون خطابه مع الله مجاراة لهم لطلبهم له كقول موسى رب ارنى أنظر اليك ، واماعدم اشتماله على فضيلة للوط فلان قول النبى (و يرحم الله لوطا لقدكان يأوى الى ركن شديد) ظاهر فى التعريض بلوط حيث قال لوان لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد فان قول لوط يدل على انه لم يأو الى ركن شديد لمكان (لو) فعرّض به النبى ص بانه كاذب لانه آوى او بانه ضعيف القلب لايرى الركن الشديد ركنا شديدا و كلاهما ذم لافضيلة ، ومن المضحك ان الخصم استدل على ايوائه الى ركن شديد بقوله فى الآية آوى الى ركن شديد مع ان معناها لوآوى واى عيب يريد الخصم ان يشتمل عليه الحديث اكثر من الضعف الذى زعمه وهو مناف للامامة فضلا عن النبوة حتى ان الخصم بنفسه حكم فى مبحث الامامة بانه يشترط فى الامام ان يكون شجاعا قوى القلب فكيف يجوز اثبات الضعف للنبى وكيف يصح الحديث الدال على ذلك و الحق ان ذلك القول من لوط ع لم يكن عن ضعف منه وانما قاله لان نظر الناس الى القوة التى يشاهدونها لا الى الله تعالى فخاطبهم على حسب عقولهم اولانه قال ذلك استفزازاً لعشيرته واستنصاراً بهم على الحق .

قال المصنف قدس الله روحه

وفى الصحيحين قال (بينما الحبشة يلعبون عند النبى ص بحرابهم دخل عمر فأهوى الى الحصباء فحصبهم بها فقال له رسول الله ص دعهم ياعمر) وروى الغزالى فى احياء علوم الدين (ان النبى ص كان جالسا وعنده جواريغنين ويلعبن فجاء عمر فاستأذن فقال النبى ص للجوار اسكتن فسكتن فدخل عمر وقضى حاجته ثم خرج فقال لهن عدن فعدن الى الغناء فقلن يارسول الله من هذا الذى كلما دخل قلت اسكتن وكلما خرج قلت عدن الى الغناء ، قال هذا رجل لايؤثر سماع الباطل) كيف يحل لهؤلاء القوم رواية مثل ذلك

عن النبي ص ايرى عمر اشرف من النبي ص حيث لايؤثر سماع الباطل والنبي ص يؤثره

وقال الفضل

اما لعب الحبشة بالحراب فانه كان يوم عيد وقد ذكرنا انه يجوز اللهو يوم العيد بالاتفاق ويمكن ان يكون تجويز ذلك اللعب بالحراب لانه ينفع في الحرب و فيه المهارة من طعن الحربة وكيفية تعليمه والقائه في الحرب و كل ماكان من امر الحرب فلا باس به و يمكن ان يكون عمر لم يعلم جوازه فعلمه النبي ص ، واما ماروى عن الغزالي فان صح يمكن حمله على جواز اللعب مطلقا اوفي ايام الاعياد وكان النبي ص يسمعه لضرورة التشريع حتى يعلم ان اللهو ليس بحرام وربما كان عمر يمتنع منه و مكنه على عدم السماع ليعلم ان الاولى تركه وسمع هو كما ذكرنا لضرورة التشريع فهل يلزم من هذا ان يكون عمر أشرف من النبي ص وعمر من امته وممن يتعلم منه الشريعة .

واقول

دعواه ان ذلك اللعب كان يوم عيد رجم بالغيب ومجرد ورود بعض اخبارهم في وقوع لعب يوم عيد لايقتضي ان يكون هذا اللعب كذلك ومن نظر الى اخبارهم الكثيرة في وقوع اللعب عند النبي ص مع عدم تعيين وقت علم انه لم يختص بوقت على انك عرفت حال ما استدلوا به لحلية اللهو في العيد ، واما تعليله لحلية اللعب في الحراب بنفعه في الحرب وان كل ماكان من امر الحرب فلا باس به فدعوى مجردة عن دليل.

واما عذره بان عمر لايعلم فمستلزم لان يكون عمر بحصبه للحبشة بمحضر النبي ص مقدما بين يدى الله ورسوله وهو ممانهى الله عنه في كتابه العزيز (١) ومن اظرف الامور انه كلما وردت رواية تتضمن مثل ذلك يكون محملها عند الخصم جهل عمر وتعليم النبي ص اياه فهلا علم جواز اللهو في العيد من اول مرة، واما جوابه عن رواية الغزالي بانه يمكن حملها على جواز اللعب مطلقا ففيه انه لايصح معارضة السنة للكتاب المجيد بنحو المباينة فكيف يحلل اللهو بها مطلقا وقد حرمه الكتاب كذلك.

واما دعوى السماع لضرورة التشريع فقد عرفت مافيها من منع الضرورة لعدم انحصار طريق التشريع بالسماع وكيف يسمعه النبي ص و الاولى ترك السماع باقرار

(١) وذلك قوله تعالى (لا تقدموا بين يدى الله ورسوله) الحجرات الاية ١

الخصم ايحتمل ان يمتنع عمر منه ويمكنه النبى ص من الامتناع ولا يمتنع عنه بنفسه الطاهرة وله عنه مندوحة بالتشريع القولى ولو توقف تشريع جواز المكروهات على فعل النبى ص لها للزم النبى ص ان يأتى بكل مكروه كما يلزم ان ياتى بكل محرم ابيح للضرورة كشرب الخمر فيضطره الله سبحانه اليه فيشربه تشريعاله ولم يقل به مسلم، ولو سلم حاجة النبى ص الى السماع للتشريع كفى سماعه اول مرة فما باله يقول عدن اذا خرج عمر وما باله تكررت منه الوقايع الكثيرة كما تفيده اخبارهم ، ثم ان تعبير النبى ص عن اللهو بالباطل دليل على انه حرام لا مكروه فان المكروه لا يسمى باطلا فيلزم ان يكون النبى ص عند القوم مرتكبا للحرام والباطل دون عمر وكذا عند عمر نفسه فيكون افضل من النبى ص وعلى الاسلام السلام.

وقريب من رواية الغزالى ما رواه احمد عن الاسود بن سريع (١) قال اتيت النبى ص فقلت يارسول الله انى قد حمدت ربى بمحامد ومدح و اياك قال هات ما حمدت به ربك قال فجعلت انشده فجاء رجل أدلم فاستاذن فقال النبى ص بين بين قال فتكلم ساعة ثم خرج فجعلت انشده ثم جاء فاستاذن فقال النبى ص بين بين ففعل ذلك مرتين او ثلاثا فقلت يارسول الله من هذا الذى استنصتنى له قال عمر بن الخطاب هذا رجل لا يحب الباطل»

قال المصنف رفع الله درجته

وفى الجمع بين الصحيحين عن ابى هريرة «قال اقيمت الصلاة و عدلت الصفوف قياما قبل ان يخرج الينا رسول الله ص فخرج الينا رسول الله ص فلما قام فى مصلاه ذكر انه جنب فقال لنا مكانكم فلبثنا على هيئتنا قياما فاغتسل ثم خرج الينا وراسه يقطر فكبر وصلينا» فلينظر العاقل هل يحسن منه وصف ادنى الناس بانه يحضر الصلاة و يقوم فى الصف وهو جنب وهل هذا الا من التقصير فى عبادة ربه وعدم المسارعة اليها و قد قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم. فاستبقوا الخيرات) فاى مكلف اجدر بقبول هذا الامر من النبى ص ، وفى الجمع بين الصحيحين عن ابى هريرة «قال صلى بنا رسول الله ص احدى صلاتى العشى واكثر ظنى انها العصر ركعتين ثم سلم ثم قام الى خشبة فى مقدمة المسجد فوضع يده عليها وفيهم ابو بكر وعمر فهاباه ان يكلماه وخرج سرعان الناس فضج الناس

(١) مسند احمد ج ٣ ص ٤٣٥

و قالوا اقصرت الصلاة ورجل يدعى ذواليدين قال يانبى الله نسيت ام قصرت الصلاة فقال لم انس ولم تقصر قال بلى قد نسيت قال صدق ذواليدين فقام فصلى ركعتين ثم سلم) فلينظر العاقل هل يجوز نسبة هذا الفعل الى رسول الله ص وكيف يجوز منه ان يقول ما نسيت فان هذا سهو فى سهو ومن يعلم ان ابا بكر وعمر حفظا ما نسى رسول الله ص مع انهما لم يذكرا ذلك للنبى ص.

وقال الفضل

قدمر فيما سبق جواز السهو والنسيان على الانبياء لانهم بشر سيما اذا كان السهو موجبا للتشريع فان التشريع فى الاعمال الفعلية آكد واثبت من الاقوال فما ذكر من حديث تذكر الجنابة فمن باب النسيان وفيه تشريع العمل بعد النسيان اذا تذكر ولهذا ترجم البخارى الباب الذى ذكر فيه هذا الحديث بقوله «باب من تذكر انه جنب رجع فاغتسل) و لايلزم من هذا نقص وما ذكر من سهو رسول الله ص فى الصلاة فهو سهو يتضمن التشريع لانه شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة فى اثناء الصلاة وكذا الكلام القليل والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر ما نسى رسول الله ص واى عجب فى هذا فان الامام كثيرا مايسهو والمأمومون لايسهون فلايلزم من هذا تفضيل المأموم على الامام وهل هذه الكلمات الاترهات ومزخرفات .

واقول

بينا فيما سبق امتناع وقوع السهو من النبى فى العبادة وبطلان التشريع بالافعال الموجبة لنقصه كما فى المقام فان سهوه عن الغسل حتى يشارف على الدخول فى الصلاة او يدخل فيها نقص ظاهر اذهو خلاف المحافظة على العبادة والسبق الى الخير ومناف لماحث به على كثرة تلاوة القرآن التى تكره من الجنب بل تحرم اذا كان من العزائم على انه معرض لنزول الملائكة عليه و الملائكة لاتدخل بيتا فيه جنب كما استفاض فى اخبارهم فكيف يؤخر غسله هذا التاخير حتى ينسى ، و ايضا قد تظافرت الاخبار كما سبق بانه تنام عيناه ولاينام قلبه فكيف ينام عن عبادة ربه وهو يقظان ولايمكن ان يسهيه الله طلبا للتشريع فان نبيه اشرف عنده من ان يجعله عرضة للنقص ومحلا للانتقاد بامر عنه مندوحة وهى التشريع بالقول، ودعوى ان التشريع بالاعمال الفعلية

آكد لانعرف وجهها بل الأمر بالعكس لان الفعل يحتمل خصوصية النبى بخلاف القول العام، ولو تنزلنا عن هذا كله فلا نتصور حاجة للتشريع فى امر الغسل لان الواجب الموقت الذى لم يفت وقته او غير الموقت لايحتاج الى التشريع بعد النسيان لكفاية الامر الاول فى لزوم الاتيان به .

هذا ولايخفى ان حديث الجنابة الذى ذكره المصنف ره لم يصرح بان النبى ص ذكر الجنابة بعد الدخول فى الصلاة ولكن حديث احمد(١) عن ابى هريرة صرح به قال «ان النبى ص خرج الى الصلاة فلما كبر انصرف واومأ اليهم اى كما انتم ثم خرج فاغتسل ثم جاء وراسه يقطر فصلى بهم فلما صلى قال انى كنت جنبا فنسيت ان اغتسل» وكذا حديث احمد عن على ع (٢) قال «صلى بنا رسول الله ص يوما فانصرف ثم جاء وراسه يقطر ماء فصلى بنا ثم قال انى صليت بكم آنفا وانا جنب فمن اصابه مثل الذى اصابنى اووجد رزّا فى بطنه فليصنع مثل ماصنعت» ومثله فى كنز العمال (ج٤ ص٢٢٣) عن الطبرانى ونقل فى الكنز ايضا فى صفحة قبل الصفحة المذكورة عن ابن عساكر عن ابى بكرة «ان النبى ص كبر فى صلاة الفجر ثم اومأ اليهم ثم انطلق فاغتسل فجاء و راسه يقطر فصلى بهم» ونحوه فى موطا مالك تحت عنوان اعادة الجنب الصلاة وغسله اذا صلى ولم يذكر، الى غير ذلك من اخبارهم وهى بظاهرها باطلة لافادتها انهم لم ينقضوا صلاتهم واتموها مع النبى ص بعد ما اغتسل وصلى وهذا ضرورى البطلان للفصل الطويل الواقع فى اثناء صلاتهم ، ولان الجماعة لاتنعقد مع سبق المأمومين بتكبيرة الافتتاح فتزيد احاديث نسيان النبى ص للجنابة اشكالا فوق اشكال ، فاتضح انها كاذبة على سيد المرسلين كما كذبت بمثله على سيد الوصيين روى فى الكنز (ج٤ ص٢٤٣) «ان امير المؤمنين ع صلى بالناس جنبا فامرهم بالاعادة» وكيف لايكذب هذا الخبر ومن المعلوم من مذهب اهل البيت ع عدم اعادة المأمومين اذا كان الامام جنبا ولعل الداعى الى كذب القوم على النبى ص ووصيه ع هو المحافظة على شؤن اشياخهم فقد روى فى الكنز قبل الحديث الأخير بقليل «ان عمر صلى بالناس الصبح جنبا وانه صلى بهم ركعتين بغير طهارة» وروى ايضا «ان عثمان صلى بالناس جنبا» لكن

١ — المسند ج٢ ص٤٤٨
٢ — المسند ج١ ص٩٩

زعم عثمان انه لم يعلم بالجنابة

ثم انه بما ذكرنا هنا وفيما سبق تعلم النظر فيما اجاب به الخصم عن حديث سهو النبي ص في الصلاة وعن السهو في السهو، وليس الداعي لهم ايضا الى هذا الكذب على النبي ص الا دفع النقص عن اوليائهم حيث تكرر منهم ذلك ، حتى روى في الكنز (ج٤ ص٢١٣) «ان عمر صلى بالناس المغرب ولم يقرأ شيئا حتى سلم فلما فرغ قيل له فاعتذر بانى جهزت عيراً الى الشأم وجعلت أنقلها منقلة منقلة حتى قدمت الشام فبعتها واقتابها واحلاسها واحمالها» فليت شعري اى عبادة هذه واى اقبال على الله تعالى مع هذه التمنيات والوساوس الشيطانية ، وروى في الكنز ايضا بعد الحديث المذكور «ان عمر صلى بالناس العشاء الآخرة فلم يقرأ بها فاعتذر بانى سهوت جهزت عيراً من الشام حتى قدمت المدينة فأمر المؤذن فاقام الصلاة ثم عاد وصلى بالناس العشاء» وهذا من الجهل لان نسيان القراءة لا يوجب الاعادة الى غير ذلك مما رووه عن اشياخهم من السهو والاعراض عن الصلاة حتى روى البخاري في باب يفكر الرجل الشيء في الصلاة عن عمر انه قال انى لاجهز جيشي وانا في الصلاة .

واما قوله (شرع بذلك النسيان جواز وقوع الفعل المتعلق بالصلاة في اثناء الصلاة) ففيه ان المشي الى الخشبة ليس مما يتعلق بها وكذا الدخول الى الحجرة والخروج منها كما في حديث مسلم بل الدخول والخروج مستلزمان للانحراف عن القبلة ولو الى المغرب والمشرق لان بيت النبي ص في يسار المسجد ومثل هذا الانحراف مبطل للصلاة وان وقع سهوا على ان تلك الافعال كثيرة عرفا والكثير مبطل للصلاة عند جمهورهم كما نقله السيد السعيد ره عن كتاب الينابيع وشرحها ونقل عنهما ان الخطوات الثلاث المتوالية من الكثير، هذا مضافا الى ان عادة النبي ص المكث بعد الصلاة الى ان تنصرف النساء ويدخلن بيوتهن كما رواه البخاري في اواخر كتاب الاذان في باب مكث الامام في مصلاه بعد الصلاة ، وهذا موجب للفصل الطويل بين اجزاء الصلاة مضافا الى الفصل الحاصل من الكلام والدخول والخروج وغيرها فتتغير هيئة الصلاة فتبطل .

واما ما زعمه من تشريع النبي ص للكلام القليل في اثناء الصلاة ففيه ان السلام الواقع على الركعتين مع الكلام المتكرر من النبي ص من الكثير عرفا فيبطل الصلاة وان وقع سهوا

عنها على ان بعض ماروووه من كلامه ص كان من الكلام العمدى فيبطل الصلاة وان قل ، روى الحاكم (١) «ان النبى ص سها فى المغرب فسلم فى ركعتين فامر بلالا فاقام الصلاة ثم اتم تلك الركعة» ونحوه فى كنز العمال (ج٤ ص٢١٥) عن ابن ابى شيبة ، فان امر النبى ص لبلال بالاقامة بعد ما تبين له السهو كلام عمدى ، وروى فى الكنز قبل الحديث المذكور بقليل عن الدارقطنى وعبد الرزاق « ان النبى ص بعد ما قال اصدق ذو اليدين وقال الناس نعم قال حى على الفلاح حى على الفلاح قد قامت الصلاة ثم صلى بهم» فان اقامة النبى ص بعد انكشاف السهو له كلام عمدى وهو مبطل للصلاة بالسنة والاجماع، كما انه بمقتضى اخبارهم ان الناس ايضا سلموا على ركعتين وصدرت منهم الافعال والاقوال الكثيرة عمدا فكان اللازم عليهم اعادة الصلاة لمجرد السلام فضلا عن غيره وكان اللازم ايضا على النبى ص البيان ولم ينقل شىء من ذلك بل نقلوا فى بعض اخبارهم انه ص اتم بهم الناقص فقط حتى انهم لم ينقلوا انه امرهم بسجود السهو مثله او ان احدا منهم سجد ، وهذا من شواهد الكذب وان قصد الرواة مجرد نسبة السهو الى النبى ص دفعا للطعن عن انفسهم واوليائهم وارضاء لأئمة جماعاتهم كما يعرفه من سبر أحوالهم .

واما قوله (والعجب انه قال كيف يجوز ان يحفظ ابو بكر وعمر) ففيه ان المصنف لم ينكر على حفظهما بل على من روى حفظهما واثبته لهما والحال انهما لم يذكرا ذلك للنبى ص فان قول الراوى فهاباه ان يكلماه دال على انهما حافظان لما نسيه النبى ص ومنعتهما هيبته عن بيان سهوه له ، وهذا أمر تشهد الضرورة بكذبه اذ كيف يترك عمر بيانه له لو كان حافظا وهو خلاف ما يروونه من احواله معه وجرأته عليه وكفاك ما روووه من حصبه للحبشة بحضرته ومعارضته له فى الصلاة على ابن أبى أبىّ وجرأته عليه يوم الحديبية وقوله فى وجهه المبارك ان النبى ليهجر فان من يواجهه بالهجر لا يهاب من مواجهته بالسهو ، وكذلك ابو بكر فانه قد مارى عمر فى تأمير الاقرع بن حابس حتى ارتفعت اصواتهما بحضرة النبى ص وقد زعموا انه اخذ بيد النبى ص وقال له حسبك فقد الححت على ربك لما ناشد النبى ربه عهده يوم بدر ، ولعمرى لو كان لقصة سهو النبى ص اصل لكان ابو بكر وعمر اول من يلاقيه بها كما هو ظاهر لكل منصف .

١ ـ المستدرك ج١ ص٢٦١

قال المصنف اعلى الله مقامه

وفى الصحيحين عن عبدالله بن عمر انه كان يحدث عن رسول الله ص «انه دعا زيد بن عمرو بن نفيل وذلك قبل أن ينزل الوحى على رسول الله ص فقدم اليه رسول الله ص سفرة فيها لحم فابى ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل ماتذبحون على انصابكم ولا آكل ممالم يذكر اسم الله عليه» فلينظر العاقل هل يجوز له ان ينسب نبيه الى عبادة الاصنام والذبح على الانصاب ويأكل منه وان زيد بن عمرو بن نفيل كان اعرف بالله منه واتم حفظا ورعاية لجانب الله تعالى نعوذ بالله من هذه الاعتقادات الفاسدة .

وقال الفضل

من غرائب مايستدل به على ترك امانة هذا الرجل وعدم الاعتماد والوثوق على نقله رواية هذا الحديث فقد روى بعض الحديث ليستدل به على مطلوبه وهو الطعن فى رواية الصحاح وماذكر تمامه ، وتمام الحديث «ان رسول الله ص لما قال زيد بن عمرو بن نفيل هذا الكلام قال وانا ايضا لا آكل من ذبيحتهم وممالم يذكر اسم الله عليه فأكلا معا» وهذا الرجل لم يذكر هذه التتمة ليتكمن من الطعن فى الرواية نسال الله العصمة من التعصب فانه بئس الضجيع .

واقول

قد راجعنا صحيح البخارى فوجدنا الحديث إثر ابواب المناقب وفى باب ماذبح على النصب والاصنام من كتاب الذبائح وماراينا لهذه التتمة اثراً وقد رواه احمد فى مسنده (ج٢ ص٦٩ و٨٩ و١٢٧) ولم يذكر ما أضافه الخصم ، وليست هذه اول كلمة وضعها بل سبق له مثلها قريبا فى روايات اللهو وسيأتى له امثالها ، ولاعجب فانها سنة لهم فى غالب اخبارهم ومنها اصل هذا الحديث ولكنى اعجب من ارعاده وابراقه وسؤاله العصمة عن التعصب ونسبته الى المصنف عدم الامانة وكأنه يريد بذلك ان يدعو قومه الى اضافة هذه التتمة

قال المصنف قدس الله روحه

وفى الصحيحين عن حذيفة بن اليمان قال « كنت مع النبى ص فانتهى الى سباطة قوم فبال قائما فتنحيت فقال ادنه فدنوت حتى قمت عند عقبيه فتوضأ ومسح على خفيه» فكيف

يجوزان ينسب الى رسول الله ص البول قائما مع ان ارذل الناس لو نسب هذا اليه تبرأ منه ثم المسح على الخفين والله تعالى يقول (وارجلكم) فانظروا الى هؤلاء القوم كيف جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء وان النبى يجوزان يسرق درهما ويكذب فى اخس الاشياء واحقرها

وقال الفضل

اختلف فى جواز البول قائما فالذى يجوزه يستدل بهذا الحديث وعن الاطباء ان البول قائما ينفع الكلية والمحصر فالنبى ص عمل هكذا ليشرع جواز البول قائما اى منقصة يتصور من البول قائما سيما اذا كان متضمنا للتشريع وطلب الدنو من حذيفة ربما يكون لتشريع جواز البول قائما بقرب من الناس بخلاف الغائط لغلظته ولهذا كان يبعد من الناس فى الغائط دون البول ، واما المسح على الخف فهو جائز بالاجماع من اهل السنة كما سياتى فى مباحث الفقه والله اعلم ، ثم ماذكر انهم جوزوا الخطأ والغلط على الانبياء والنبى يجوزان يسرق درهما فقد ذكرنا ان هذا افتراء محض ووجب تنزيه الانبياء من الصغيرة الدالة على الخسة .

واقول

يدل على كذب الحديث امور (الاول) مارواه احمد فى مسنده عن عائشة (ج٦ ص١٣٦ و١٩٢ و٢١٣) قالت (من حدثك ان رسول الله ص بال قائما فلا تصدقه ما بال رسول الله ص قائما منذ انزل عليه القرآن) ونحوه فى كتاب الطهارة من مستدرك الحاكم (ج١ ص١٨١) وصححه هو والذهبى فى التلخيص على شرط البخارى ومسلم (الثانى) ماتقله البغوى فى باب أدب الخلاء من مصابيحه عن الحسان عن عمر قال رآنى النبى ص ابول قائما فقال ياعمر لاتبل قائما (الثالث) ان البول قائما يستلزم بحسب العادة وصوله الى البائل ولاسيما عند قرب انقطاعه ولاريب ان النبى ص اولى بتجنب موارد احتمال الاصابة فضلا عن موارد القطع العادى كيف وقد روى مسلم فى آخر كتاب الطهارة (ان النبى ص مر بقبرين فقال اما انهما يعذبان وما يعذبان فى كبير اما احدهما فكان يمشى بالنميمة و كان الآخر لايستنزه عن البول» ونحوه فى موارد كثيرة من صحيح البخارى ، ونقل البغوى فى باب ادب الخلاء عن الحسان «ان النبى ص اراد ان يبول فاتى دمثا فى اصل جدار فبال ثم قال اذا اراد احدكم ان يبول فليرتد لبوله » فمع هذه الاخبار واضعافها من اخبارنا كيف

نصدقهم على النبي ص انه بال قائما ولاسيما مع دعوى طلب دنوحذيفة منه وهو مناف للحياء وسنته فانه كان يبعد المذهب ولم يرعلى بول او غائط و دعوى التشريع واضحة البطلان اذليس لاباحة البول قائما بقرب الناس من الاهمية مايحتاج الى التشريع بالفعل وقدكان التشريع بالقول ممكنا واظهربيانا وليس البول قائما فى الجواز الاكالتغوط قائما وارسال الريح جالسابين الناس فهل ترى يحسن فعلهما للتشريع .

واما قوله واى منقصة تتصور من البول قائما فمن مكابرة الضرورة ولكن يحق له نفى المنقصة فقدكان امامهم عمر يفعل ذلك كماعرفت وكذلك ابنه عبدالله روى مالك فى موطأه تحت عنوان (ماجاء فى البول قائما) عن عبدالله بن دينار قال (رايت عبدالله بن عمر يبول قائما) وعن النووى (ان عمر كان يقول البول قائما احصن للدبر) ولعله لهذه الحكمة كان يفعله ويفعله اصحابه .

واما ماذكره من ان نسبة تجويز الخطأ والغلط افتراء عليهم فمكابرة ظاهرة لانه بنفسه فيما سبق ذكر الخلاف بينهم فى عصمة الانبياء عن الكذب سهوا فيمايبلغونه عن الله تعالى فاذا جاز الخطأ فى التبليغ ففى العمل اولى ولذا اجازوا سهو النبى فى الصلاة فكما يجوزان يصلى الظهر ركعتين سهوا وخطأ فليجزان يخطأ فى مسح الخف و المطلوب المسح على الرجل .

واما انكاره لتجويز سرقة الدرهم على الانبياء فمبنى على انها من الصغائر الدالة على الخسة وهو من محدثات بعض المتاخرين منهم كصاحب المواقف وقدذهبوا اليه مع مخالفته لقواعدهم فرارا من بعض الشناعات

تتمة

(الاحاديث الموضوعة فى توهين الانبياء والخالق)

تشتمل على اخبار لهم معتبرة عندهم نسبوا فيها الانبياء عليهم الصلاة والسلام الى مالا يليق (فمنها) مارواه البخارى فى اول صحيحه ومسلم فى باب بدء الوحى من كتاب الايمان عن عائشة قالت فى اثناء حديثها «حتى فاجأه الوحى وهو فى غار حراء فجاءه الملك فقال اقرأ قال ماانا بقارىء قال فأخذنى فغطنى حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلنى فقال اقرأ فقلت ماانا بقارىء فأخذنى فغطنى الثانية حتى بلغ منى الجهد ثم ارسلنى فقال اقرأ فقلت ماانا بقارىء فاخذنى فغطنى الثالثة ثم ارسلنى فقال (اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم) ، فرجع بها رسول الله يرجف فؤاده فدخل على خديجة ، فقال زملونى زملونى فزملوه حتى ذهب عنه الروع ، فقال لخديجة واخبرها الخبر لقد خشيت على نفسى ، فقالت خديجة كلا! مايخزيك الله ابداً انك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقرىء الضيف وتعين على نوائب الحق ، فانطلقت به خديجة حتى اتت به ورقة بن نوفل بن اسد بن عبدالعزى بن عم خديجة وكان امرأ قد تنصر فى الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبرانى وكان شيخا كبيرا قد عمى ، فقالت له خديجة يا ابن عم اسمع من ابن اخيك فقال له ورقة يا ابن اخى ماذا ترى فاخبره رسول الله ص خبر ماراى، فقال له ورقة هذا الناموس الذى نزل الله على موسى» الحديث ورواه البخارى ايضا فى باب التعبير بعد ابواب كتاب الجبل وزاد فيه قوله «وفتر الوحى فترة حتى حزن النبى ص فيما بلغنا حزنا غدا منه مراراً كى يتردى من رؤس شواهق الجبال فكلما اوفى بذروة جبل لكى يلقى منه نفسه تبدى له جبرئيل فقال يامحمد انك رسول الله حقا فيسكن لذلك جأشه وتقر نفسه فاذا طالت عليه فترة الوحى غدا لمثل ذلك فاذا اوفى بذروة جبل تبدى له جبرئيل فقال له مثل ذلك» ورواه احمد فى مسنده فى مقامات عديدة وفى بعضها ان النبى ص قال لخديجة (خشيت ان يكون بى جنن) وروى ابن الاثير فى كامله نحو ماسبق (ج٢ ص٢١) وزاد فيه« وقالت خديجة لرسول الله ص فيما تثبته فيما اكرمه الله به

من نبوته يا ابن عم اتستطيع ان تخبرنى بصاحبك هذا الذى ياتيك اذا جاءك قال نعم فجاءه جبرئيل فاعلمها فقالت قم فاجلس على فخذى اليسرى فقام فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم قالت فتحول فاقعد على فخذى اليمنى فجلس عليها فقالت هل تراه قال نعم فتحسرت فألقت خمارها ورسول الله فى حجرها ثم قالت هل تراه قال لا قالت يا ابن عم اثبت وابشر فوالله انه ملك وماهو بشيطان» ورواه الطبرى ايضا فى تاريخه مع هذر كثير ورواه فى الاستيعاب بترجمة خديجة .

وهذا الحديث احق بان يجعل مسخرة للناظرين لا رواية للراوين وذلك لامور (الاول) انه كيف يقول النبى ص مرارا اما انا بقارىء ويتحمل المشاق، ولم يسال جبرئيل عما يراد قراءته وهل هو من كتاب اوغيره فلعل له باحد الوجوه علما اوعذرا ، ثم كيف يجوز لجبرئيل ايذاء النبى ص وترويعه وهو يراه عاجزا عن اتيان ما امره به فهل جاء معنفا اومعلما ،وليت شعرى ما لرسول الله ص يستسلم بين يديه مرارا ويرجف فؤاده الم تكن له عند القوم شجاعة موسى فيلطم جبرئيل كما لطم موسى ملك الموت (الثانى) انه لا يمكن ان يجهل رسول الله ص انه رسول الله و قد علم برسالته قبل وقتها الكهان والرهبان ولو جهل بها لكان غيره اولى بالجهل بها فى تلك الحال فيلغو فيها ارساله ايجوز ان يبعث الله من لا يدرى برسالة نفسه ولا يعلم ماهو، وهو سبحانه قد بعث عيسى وهو فى المهد وعرفه انه نبيه وانطقه برسالته ولا ادرى اى نبوة لمن يخشى على نفسه من رسول الله اليه واى رسالة لمن يحققها بقول نصرانى ويتعرفها بقول امراة حتى تثبته عليها بذلك الطريق الوحشى، ولعمرى ان امرأة تثبت نبيا على نبوته وتعلمه بها لاحق منه بالنبوة ، وعلى ذلك يكون ورقة وخديجة اول الناس اسلاما والسابقين فيه حتى على رسول الله ص وهذا بالخرافات والكفر اشبه (الثالث) انه كيف يريد النبى ص القاء نفسه من شواهق الجبال وهو فعل من لا عقل له وقد حرمه الشرع كتابا وسنة حتى روى احمد(١) عن ابى هريرة عن النبى ص انه قال «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو يردى فى نار جهنم خالدا مخلدا فيها» فياحسرة لسيد النبيين ص ويا اسفا على شأنه من شانئيه مرة ينسبونه الى الهجر فى القول ومرة الى الهجر فى العمل لعمر الله لقد فضحنا هؤلاء المتسمون بالمسلمين عند الملل الخارجة فياهل ترى اذا جاء الرجل منهم وفتح

١ — المسند ج٢ ص٢٥٤ و ٤٣٥ و ٤٧٨ و ٤٨٨

اصبح كتاب بعد كتاب الله بزعم جمهور ا من يدعى الاسلام ونظر الى اول صفحة منه وراى فيها هذه الخرافة والشناعة كيف يقع فى ذهنه الاسلام وفى اى محل يجعل النبى الاطيب من الصدق والمعرفة والعقل.

ومما يكذب هذا الحديث مارواه البخارى فى تفسير سورة المدثر عن ابى سلمة قال سألت جابر بن عبد الله اى القرآن انزل اول فقال يأيها المدثر فقلت انبئت انه (اقرا باسم ربك الذى خلق) فقال لااخبرك الا بما قال رسول الله ص قال رسول الله كنت فى حراء فلما قضيت جوارى هبطت فاستبطنت الوادى فنوديت فنظرت امامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى فاذا هو جالس على عرش بين السماء والارض فاتيت خديجة فقلت دثرونى وصبوا على ماء باردا وانزل يأيها المدثر قم فانذر وربك فكبر) فانه صريح فى تكذيب الحديث السابق المبنى على ان اول آية نزلت قوله تعالى اقرأ باسم ربك وقد يقال ان الحديثين متكاذبان فيلغيان وهما باللغو متشابهان.

و(من الاخبار) التى نسبوا الانبياء فيها الى مالا يليق مارواه مسلم فى كتاب الفضائل فى (باب وجوب امتثال ماقاله شرعا دون ماذكره من معائش الدنيا على سبيل الرأى) ورواه احمد(١) عن عائشة قالت (ان النبى ص سمع اصواتا فقال ماهذه الاصوات قالوا النخل يؤبرونه فقال لو لم يفعلوا لصلح وفى رواية كان خيرا فلم يؤبروا عامئذ فصار شيصا فذكروا ذلك للنبى ص فقال اذا كان شىء من امر دنياكم فشأنكم به واذا كان شىء من امر دينكم فالىّ) فليت شعرى كيف لايعلم رسول الله ص ان النخل لايصلح بغير تأبير وهو فى محل النخل فعلا وفى قربه سابقا وقد قارب عمره الستين او تجاوز ولو فرض انه لايعلم فكيف يقول لو لم يؤبروا لصلح او كان خيرا فيكذب ـ حاشاه ـ من غير روية ويرسل من غير سدد وهل يوثق به بعد هذا او يسترشد برأيه فى الامور العامة ومصادر الزعامة ، ولو نسب هذا الى احد لكان مسخرة لمن سمع واعجوبة لمن عقل فكيف ينسب الى سيد النبيين العالم باسرار الاشياء المعلم من رب الارض و السماء الذى لاينطق الا عن وحى ولم يعط مثله احد جوامع الكلم.

---

١ ـ المسند ج٦ ص١٢٣

و(منها) مارواه البخارى فى كتاب الدعوات فى باب قول الله تعالى (وصل عليهم) عن عائشة قالت (سمع النبى ص رجلا يقرأ فى المسجد فقال رحمه الله لقد اذكرنى كذا وكذا آية اسقطتها فى سورة كذا وكذا) ورواه مسلم بهذا اللفظ و بلفظ انسيتها بدل اسقطتها فى باب الامر بتعهد القرآن من ابواب فضائل القرآن ، ورواه ابوداود فى اول كتاب الحروف والقراءة من سننه عن عائشة ايضا بلفظ كأين من آية اذكرنيها الليلة كنت قداسقطتها ، وهذا من اكذب الاحاديث لقوله سبحانه (سنقرئك فلاتنسى) ولانه ابلغ الامور نقصا بالنبى لان من ينسى ماارسل به وماهو معجزة له لم يكن محل الوثوق والاعتماد فى التبليغ فلايصلح للرسالة وروى مسلم فى الباب المذكور ان النبى ص قال بئسما لاحدهم ان يقول نسيت آية كيت وكيت وقال بئسما للرجل ان يقول نسيت سورة كيت وكيت وانسيت آية كيت وكيت فكيف يذم غيره على ذلك وهو يتصف به .

و(منها) مارواه مسلم فى (باب قضاء الصلاة) آخر كتاب المساجد من الاخبار الكثيرة المتضمنة لنوم النبى ص عن صلاة الصبح حتى أيقظه و اصحابه حر الشمس وفى بعضها كان ابوبكر اول من استيقظ ثم استيقظ عمر فقام عند نبى الله فجعل يكبر و يرفع صوته بالتكبير حتى استيقظ رسول الله ص ، وروى البخارى نحو ذلك فى كتاب التيمم فى (باب الصعيد الطيب وضوء المسلم) وفى كتاب الصلاة فى (باب الأذان بعد ذهاب الوقت) ، فمادرى أأصدق نوم النبى ص عن عبادة ربه الواجبة وقد كان تنام عيناه ولاينام قلبه ام اصدق ثقل نومه حتى يحتاج الى ان يرفع عمر صوته بالتكبير عنده ام اصدق نوم الجيش كله بلاحارس وهو ممالم يتفق ، وروى البخارى فى اثناء ابواب التقصير فى (باب اذا نام ولم يصل بال الشيطان فى اذنه) و فى كتاب بدء الخلق فى (باب صفة ابليس وجنوده) انه ذكر عند النبى ص رجل نام ليله حتى اصبح فقال (ذلك رجل بال الشيطان فى اذنه) ورواه مسلم فى (باب الحث على صلاة الوقت) من كتاب صلاة المسافرين ، فهل يجوز عند القوم ان يفعل الشيطان ذلك بنبيهم قبح الله آراءهم.

و(منها) مارواه البخارى فى بابين من أواخر كتاب المواقيت وفى (باب قول الرجل ماصلينا) من كتاب الاذان وفى اواخر كتاب الجمعة (ان عمر بن الخطاب جاء يوم الخندق بعدماغربت الشمس فجعل يسب كفار قريش قال يارسول الله ماكدت اصلى العصر حتى

كادت الشمس تغرب قال النبى ص ماصليتها فقمنا الى ضجنان فتوضأ للصلاة و توضانا لها فصلى العصر بعدماغربت الشمس ثم صلى بعدها المغرب) ورواه مسلم فى (باب الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هى صلاة العصر) من كتاب المساجد ، وهذا الحديث اسوأ من الحديث الذى قبله لان ترك الصلاة فى اليقظة اعظم من تركها للنوم فلو فرض صدق هذا الخبر كان النبى ص مصداقا لقوله تعالى (ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون) وكذلك المسلمون جميعا سوى عمر، وكان النبى ص مخالفا لأمر الله بالسبق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة، ولماحث عليه هو بنفسه من الصلاة فى اول وقتها ، وليت شعرى كيف نسيها يوم الخندق ولاحرب وهو لم ينسها فى سائر المشاهد عند تقابل الصفوف وتلاقى السيوف ولاادرى كيف عم النسيان المسلمين جميعا غير عمر ، فلاريب ان استثناء عمر هو الداعى لوضع هذا الحديث وتوهين مقام الرسالة كما ان ذكره وذكر صاحبه بطرف فضيلة هو الداعى لوضع الحديث الذى قبله ،

و(منها) مارواه مسلم فى كتاب البر والصلة و الآداب فى (باب من لعنه النبى او سبه اودعا عليه وليس هو اهلا لذلك كان له زكاة واجرا ورحمة) عن ابى هريرة قال قال رسول الله ص «اللهم انما انا بشر فايما رجل من المسلمين سببته اولعنته اوجلدته فاجعلها له زكاة ورحمة » وفى رواية « اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر» وروى نحو ذلك عن عائشة وغيرها وكذا رواه البخارى فى (باب قول النبى ص من آذيته فاجعل ذلك له قربة اليك) من كتاب الدعوات واخرجه احمد (ج٢ ص٢٤٣) وهو كذب صريح و نقص فى النبى ص كبير لانه مستلزم وحاشا النبى لفسقه لمارواه البخارى و مسلم فى كتاب الايمان ان النبى ص قال(سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) وكيف يلعن النبى ص مسلما وهو يقول (لعن المؤمن كقتله) كمارواه مسلم فى (باب غلظ تحريم قتل الانسان نفسه) من كتاب الايمان ، و يقول (لايكون اللعانون شفعاء ولاشهداء يوم القيمة) ويقول (لاينبغى لصديق ان يكون لعانا) كمارواهما مسلم فى (باب النهى عن لعن الدواب) من كتاب البر والصلة ،وروى مسلم فى هذا الباب عن ابى هريرة (انه قيل يارسول الله ادع على المشركين قال انى لم ابعث لعانا وانما بعثت رحمة» و روى فيه ايضا « انه سمع النبى ص فى بعض اسفاره امرأة لعنت ناقتها فقال خذوا ماعليها ودعوها فانها ملعونة» وفى رواية « لاتصاحبنا

ناقة عليها لعنة »،مع ان ذلك ليس من اخلاقه ص فقد كان كما وصفه الله تعالى انك لعلى خلق عظيم فكيف يكون سيء الخلق لعانا ، وروى البخارى فى كتاب الآدب فى (باب لم يكن النبى فاحشا ولا متفحشا) عن انس قال «لم يكن سبابا ولا فحاشا و لا لعانا كان يقول لاحدنا عند المعتبة ماله ترب جبينه» وروى فى الباب عن عائشة «ان يهودا اتوا النبى ص فقالوا السام عليكم فقالت عائشة عليكم ولعنة الله و غضب الله عليكم ،قال مهلا يا عائشة عليك بالرفق واياك والعنف والفحش» الحديث ، فكيف يكون سبابا للمؤمنين كأقل البشر، او كيف يجلد احد اجورا ، وهو يقول (المسلم من سلم الناس من يده ولسانه) كما فى اوائل صحيح البخارى ، نعم ربما يلعن بعض المنافقين وفراعنة الأمة الذين ينزون على منبره نزو القردة لكشف حقائقهم اذ يعلم بابتلاء الامة بهم كبنى امية الشجرة الملعونة فى القرآن ، لكن اتباعهم وضعوا الحديث الذى صيروا فيه اللعنة زكاة ليعموا على الناس امرهم و يجعلوا لعن النبى ص لهم لغوا و دعاءه على معوية بان لا يشبع الله بطنه باطلا فجزاهم الله تعالى عن نبيهم ما يحق بشأنهم .

و(منها) ما رواه احمد (١) عن عائشة ان يهودية قالت لها وقاك الله عذاب القبر قالت فدخل رسول الله ص على فقلت هل للقبر عذاب قبل يوم القيمة قال لا وعم ذلك قالت هذه يهودية قالت وقاك الله عذاب القبر ، قال كذبت يهود وهم على الله أكذب لا عذاب دون يوم القيمة ثم مكث بعد ذلك ما شاء الله ان يمكث فخرج ذات يوم نصف النهار مشتملا بثوبه محمرة عيناه و هو ينادى باعلى صوته ايها الناس استعيذوا بالله من عذاب القبر فان عذاب القبر حق» ، وروى ايضا (٢) عن عائشة « قالت سألتها امراة يهودية فاعطتها فقالت لها اعاذك الله من عذاب القبر فانكرت عائشة ذلك فلما رأت النبى ص قالت له فقال لا ، قالت عائشة ثم قال لنا رسول الله ص بعد ذلك انه اوحى الى انكم تفتنون فى قبوركم » فهذا الحديث لو صدق لاقتضى ان يكون نفى النبى ص لعذاب القبر كذبا وقولا بغير علم بل تقولا على الله تعالى لانه يخبر بما هو نبى و الله سبحانه يقول (و لو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين) واقتضى ان يكون قوله كذبت يهود ظلما لهم

١ـ المسند ج٦ ص٨١
٢ـ المسند ج٦ ص٢٣٨

وحيفا عليهم حمله عليه الهوى والله سبحانه يقول (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فكيف جاز لهؤلاء القوم ان ينسبوا ذلك الى سيد النبيين.

و(منها) مارواه احمد(١) عن عائشة (قالت ارسلت ازواج النبى ص فاطمة فاستاذنت والنبى مع عائشة فى مرطها فاذن لها فدخلت عليه فقالت يارسول الله ان ازواجك ارسلننى اليك يسالنك العدل فى ابنة ابى قحافة فقال النبى ص اى بنية ألست تحبين ما احب فقالت بلى فقال احبى هذه لعائشة فقامت فاطمة وخرجت فجاءت ازواج النبى فحدثتهن بما قالت وبما قال لها فقلن لها ما اغنيت عنا من شىء فارجعى الى النبى ص فقالت فاطمة والله لا اكلمه فيها ابدا فارسل ازواج النبى زينب بنت جحش فاستاذنت فاذن لها فدخلت فقالت يا رسول الله ارسلننى اليك ازواجك يسألنك العدل فى ابنة ابى قحافة قالت ثم وقعت بى زينب» الحديث ، وروى ايضا(٢) ورواه مسلم فى (باب فضل عائشة) وهو دال على ان النبى ص لم يعدل بين ازواجه وكان يقدم عائشة عليهن حباً لها وهو خلاف ما امر الله تعالى به ، مع انه قد روى احمد (ج٢ ص٣٤٧) عن ابى هريرة ان النبى ص قال (من كانت له امرأتان يميل لاحداهما على الأخرى جاء يوم القيمة واحد شقيه ساقط) ،ومثله فى مسند احمد (ج٢ ص٤٧١) ونحوه فى سنن ابى داود فى (باب القسم بين النساء) من كتاب النكاح ، وروى البغوى فى (باب القسم) من كتاب النكاح من مصابيحه عن الحسان « ان النبى ص قال اذا كانت عند الرجل امراتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة و شقه ساقط » وليت شعرى اذا عجز عدل رسول الله عن المساواة بين ازواجه اتباعا لهواه فى عائشة فكيف يعدل بين الناس والدواعى لخلاف العدل فيهم اكثر واعظم، ومابالله لم يتبع امر الله تعالى- حاشاه - اذ يقول (وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة) فلا يتزوج غير عائشة او يطلق من عداها ويقيم معها فى مرطها .

ولست اعجب من عائشة فى رواية مثل ذلك وهى لا تبالى بنقص النبى ص لاظهار حبه لها ولكن العجب ممن يروى عنها ذلك ونحوه ولا يرعى حرمة سيد الرسل فكم رووا عنها من خرافات كثيرة متشدقين بها، مثل مارواه احمد (ج٦ ص١٣٠) عن عائشة

١- المسند ج٦ ص٨٨
٢- المسند ج٦ ص١٥٠

«قالت كانت عندنا ام سلمة فجاء النبى ص عند جنح الليل قالت- فذكرت شيئا صنعه بيده- وجعل لا يفطن لام سلمة وجعلت اؤمى اليه حتى فطن قالت ام سلمة اهكذا أما كانت واحدة منا عندك الا فى خلابة كما ارى وسبت عائشة وجعل النبى ص ينهاها فتأبى فقال النبى ص سبيها فسببتها فانطلقت ام سلمة الى على وفاطمة فقالت ان عائشة سبتها و قالت لكم وقالت لكم ، فقال على لفاطمة اذهبى فقولى ان عائشة قالت لنا وقالت لنا فذكرت ذلك له، فقال لها النبى ص انها حبة ابيك ورب الكعبة فرجعت الى على فذكرت له الذى قال لها، فقال أما كفاك الا ان قالت لنا عائشة وقالت لنا حتى انتك فاطمة فقلت لها انها حبة ابيك ورب الكعبة» فأنت ترى ان عائشة قد رمت ام سلمة الطاهرة بانها سبتها ظلما ولم تنته بنهى النبى ص ولم تراع حرمته وانها ارادت الفتنة بينها وبين امير المؤمنين والزهراء ع وان النبى ص لم يجب بضعته الا بان عائشة حبته فان كانت ام سلمة صادقة فيما نسبته الى عائشة بالنسبة الى أمير المؤمنين والزهراء فلم لم ينصف من عائشة لاخيه و بضعته وان كانت كاذبة فلم لم يطيب قلبيهما بتكذيب ام سلمة فهل اغفله عشقه لعائشة عن ذلك كما اغفله عن العدل بين نسائه وطاعة الله تعالى وعن فعل مالا يليق بشرفه وشأنه وليس هذا الخبر الا من وضع القصاصين المخنثين فانا لله وانا اليه راجعون .

وروى البخارى فى (باب قبول الهدية) من كتاب الهبة عن عائشة (ان الناس كانوا يتحرون بهدايا هم يوم عائشة يبتغون بذلك مرضاة النبى ص) ورواه مسلم عن عائشة فى باب فضلها ، وهو اشبه بالخرافات اذ كيف يجعل برسول الله ص ترك الانصاف بين ازواجه تبعا لهواه حتى اظهره للناس وعرفه العامة فطلبوا مرضاته فى مراعاة جانب عائشة فاشبه العشاق الوالهين لا رسل الله رب العالمين فالله حسب من ينسب اليه هذه الاباطيل الكاذبة

وروى احمد(١) عن عائشة «قالت خرج رسول الله ص فلما كنا بالحرا نصرفنا وانا على جمل وكان آخر العهد منهم وانا اسمع صوت النبى ص وهو بين ظهرى ذلك السمر وهو يقول واعروساه» الحديث

وروى عنها ايضا (٢) «قالت خرجت مع النبى ص فى بعض اسفاره وانا جارية لم احمل اللحم ولم ابدن فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال لى تعالى حتى اسابقك فسابقته فسبقته فسكت

١- المسند ج٦ ص ٢٤٨ ٢- المسند ج٦ ص ٢٦٤

عنى حتى اذا حملت اللحم وبدنت ونسيت خرجت معه فى بعض اسفاره فقال للناس تقدموا فتقدموا ثم قال تعالى اسابقك فسابقته فسبقنى فجعل يضحك وهو يقول هذه بتلك » فياعجبا كيف يصنع رسول الله ذلك وهو الوقور الذى ضحكه التبسم وهو الحيى الذى كان اشد حياء من العذراء فى خدرها فهلا غلبه الحياء اوخاف ان يستخفه الناس اذ يامرهم بالتقدم وهو اميرهم وينفرد بزوجته ثم يسابقها ولايخشى من ناظر ينظر.

واعظم من ذلك مارواه احمد عنها(١) قالت فى حديث تزويجها بالنبى ص « ثم دخلت بى امى فاذا رسول الله ص جالس على سرير فى بيتنا وعنده رجال ونساء من الانصار فاجلستنى فى حجره فوثب الرجال والنساء وبنى بى » الحديث وهذا من اعجب الاحاديث و افظعها اذ كيف لايستنكر النبى ص هذا الفعل الخاسر الوحشى ولا تحمله الغيرة على اباء هذا الفعل الشنيع لعمر سيد المرسلين لو كان له عند القوم حرمة وشأن لما استمعوا الى عائشة فى نقل هذه الامور وتناقلتها افواههم واقلامهم ولايسع المقام استيفاء هذه الكذبات والشناعات وربما تسمع بعضها فيما ياتى ان شاء الله تعالى .

ومن اخبارهم التى ذكرت فى الانبياء مالايليق مارواه البخارى فى (باب من اغتسل عريانا وحده) من كتاب الغسل عن ابى هريرة عن النبى ص قال: « كانت بنو اسرائيل يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى بعض وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله مايمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فخرج موسى فى أثره يقول ثوبى ياحجر ثوبى ياحجر حتى نظرت بنو اسرائيل الى موسى فقالوا والله مابموسى من بأس واخذ ثوبه فطفق بالحجر ضربا » فقال ابوهريرة (والله انه لندب بالحجر ستة اوسبعة ضربا الحجر) وروى نحوه ايضا فى (كتاب بدء الخلق) بعد حديث الخضر مع موسى، وروى نحوه مسلم فى (فضائل موسى) وفى (باب تحريم النظر الى العورات) وقال فيه (حتى نظرت بنو اسرائيل الى سوأة موسى) ولاادرى من اى شىء اعجب امن هتك الله نبيه المقرب وايذائه اياه لمجرد دفع وهم الجاهلين فيما لايضرام من انحصار طرق التبرئة على الله باخراجه الى الملأ عاريا عاديا ام من خروج موسى لقومه بادى العورة

---

١ - المسند ج٦ ص٢١٠

وارتكابه الحرام ام من تأديبه لما لايعقل ام من عدم تصور موسى ع ان عدو الحجر انما هو من امر الله وفعله فلا يستحق الضرب ، انظر وتبصر ولا اعد هذه الخرافة من مختصات ابى هريرة بل يشاركه فيها كل راو لها ومصدق بها .

و(منها) مارواه البخارى فى (باب طلب الولد للجهاد) من كتاب الجهاد والسير عن ابى هريرة عن رسول الله ص قال «قال سليمان بن داود لاطوفن الليلة على مائة امرأة او تسع وتسعين كلهن يأتى بفارس مجاهد فى سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فلم يحمل منهن الا امرأة واحدة جاءت بشق رجل» الحديث و روى ايضا نحوه فى آخر ورقة من كتاب النكاح وفى كتاب بدء الخلق فى (باب قول الله و وهبنا لداود سليمان نعم العبد انه اواب) وفى كتاب الايمان والنذور فى (باب الاستثناء فى الايمان) وروى نحوه مسلم ايضا فى (باب الاستثناء) من كتاب النذور، واحمد فى مسنده (ج ٢ ص ٢٢٩ و ٢٧٠)، وهو من اسخف الحكايات فان من يقول هذا القول ينبغى ان يكون قد اغتر بكثرة الاولاد وانه ولد له قبل ذلك آلاف من البنين وهو غير واقع ، وكيف يحلف نبى الله على فعل الله وحده او يتهاون بقول ان شاء الله لاسيما بعد تنبيه صاحبه له المعبر عنه بالملك فى بعض هذه الاحاديث ، وهو من اعظم الدعاة الى الله الموصوف فى الكتاب العزيز بنعم العبد انه أوّاب وكيف يسطيع بشر ان يواقع فى ليلة واحدة مائة امرأة او تسعا و تسعين او تسعين او سبعين على اختلاف اقوال ابى هريرة او اشباهه من الرواة عنه

و(منها) مارواه البخارى فى أواخر كتاب الجهاد عن ابى هريرة قال «سمعت رسول الله ص يقول قرصت نملة نبيا من الانبياء فامر بقرية النمل فاحرقت فاوحى الله اليه افى ان قرصتك نملة احرقت امة من الامم تسبح الله » ورواه ونحوه مسلم فى باب النهى عن قتل النمل من كتاب قتل الحيات ، ليت شعرى كيف يصح ان ينسب مثل ذلك الى نبى من الانبياء .

الى غير ذلك من اخبارهم المعتبرة عندهم التى نسبت الانبياء الى مالا يليق .

☆ ☆ ☆

وليتهم اكتفوا بهاولم يمسوا قدس جلال الله تعالى بخرافاتهم (فمنها) مارواه البخارى فى تفسير سورة (ق) عن ابى هريرة «يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع

الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط » وفى رواية اخرى «فاما النار فلا تمتلئ حتى يضع رجله فتقول قط قط فهنا لك تمتلئ ويزوى بعضها الى بعض ولا يظلم الله من من خلقه احداً » وروى نحو ذلك عن انس فى كتاب التوحيد فى (باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون) قال «حتى يضع فيها رب العالمين قدمه فيزوى بعضها الى بعض ثم تقول قد قد بعزتك وكرمك » وكذا عن ابى هريرة فى (باب ماجاء فى قول الله تعالى ان رحمة ربك قريب من المحسنين) من الكتاب المذكور قال «فتقول هل من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلى ويرد بعضها الى بعض وتقول قط قط قط» وروى ايضا نحو ذلك عن انس فى (باب الحلف بعزة الله وصفاته) من كتاب الايمان والنذور وقال «لاتزال تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فتقول قط قط وعزتك» وروى مسلم اخبار كثيرة من هذا النحو فى (باب النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء) من كتاب الجنة وصفة نعيمها واهلها، وهى كما ترى كفر صريح لاقتضائها الجسمية والحلول بالمكان وفيها تكذيب لله سبحانه حيث يقول فى سورة الاعراف ١٧ (اخرج منها مذؤما مدحوراً لمن تبعك منهم لاملان جهنم منكم اجمعين) وقال تعالى فى سورة ص ٨٥ (لاملأن جهنم منك وممن تبعك) وقال تعالى فى سورة ألم السجدة ١٣ (ولكن حق القول منى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين) فان هذه الآيات الشريفة صريحة فى انها تمتلىء بابليس واتباعه فكيف يقال لاتمتلىء حتى يضع قدمه ولعل الذى أوهم أبا هريرة وأنساً اوالرواة عنهما هو قوله تعالى (يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد) حيث تخيلوا منه انها لاتزال تقول هل من مزيد ولم تمتلى بالعصاة اصلا لافى حين سؤال الله تعالى لها عن امتلائها، وغفلوا عن بقية الآيات المذكورة فأحدثوا رواية خيالية وكذبوا على حسب ماتقتضيه عقولهم وأخذ عنهم الخرافيون والقصصيون من دون معرفة ايضا، ولا يخفى ان قول ابى هريرة ولايظلم الله من خلقه احدا دال على انه سبحانه لو القى فيها احد غير من فيها كان ظالما له وهو خلاف مذهب الاشاعرة كما لاتخفى سخافة هذا لان معناه ان سبحانه يعذب نفسه اجابة لطلب النار ولايظلم من خلقه احدا ولاادرى اتحترق رجل ربهم المدعى فتطلب من الله المزيد ام تبقى تحت آلام النار بالتخليد .

و(منها) مارواه مسلم فى (باب النهى عن ضرب الوجه) من كتاب البر والصلة والآداب عن ابى هريرة قال «قال رسول الله ص اذا قاتل احدهم اخاه فليجتنب الوجه فان الله خلق آدم على صورته) ونحوه فى مسند احمد (ج ٢ ص ٢٤٤ وص ٤٦٣) وروى فيه (ص ٢٥١ و ٤٣٤) عن ابى هريرة ايضا عن النبى ص (اذا ضرب احدكم فليجتنب الوجه ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من اشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته) فهذه الاخبار قد اثبتت لله صورة مثل صورة الانسان وشبهته بخلقه وهو تجسيم وكفر ولا يمكن تأويلها فقبح الله وجه من زورها وكم لهم مثلها، روى البخارى فى تفسير سورة ن والقلم «ان النبى ص قال يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة» وروى ايضا فى تفسير سورة الزمر «ان حبرا جاء الى رسول الله ص فقال يامحمد انا نجد ان الله يجعل السموات على اصبع والارضين على اصبع والشجر والماء على اصبع وسائر الخلائق على اصبع فيقول انا الملك فضحك النبى ص حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله ص وماقدروا الله حق قدره»

وروى نحوه فى آخر صحيحه فى كتاب التوحيد فى (باب قوله ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا) وفى (باب كلام الرب يوم القيمة مع الانبياء وغيرهم) وروى مسلم نحو ذلك فى (باب صفة القيمة والجنة والنار) من كتاب صفات المنافقين واحكامهم وروى فيه ايضا «ان النبى ص ياخذ الله سمواته وارضيه بيده فيقول انا الله ويقبض اصابعه ويبسطها ويقول انا الملك»

وروى البخارى فى (باب قول الله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) من كتاب التوحيد فى حديث طويل عن ابى هريرة عن النبى ص قال فيه «وتبقى هذه الامة فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون انت ربنا فيتبعونه» الى ان قال «ثم يفرغ الله من القضاء بين العباد ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار هو آخر اهل النار دخولا الى الجنة فيقول اى رب اصرف وجهى عن النار فيدعو بما يشاء ان يدعوه ثم يقول الله هل عسيت ان اعطيت ذلك ان تسألنى غيره فيقول لا وعزتك لا اسالك غيره ويعطى ربه من عهود ومواثيق ماشاء فيصرف الله وجهه عن النار» ثم ذكر ماحاصله (انه يسال ايضا القرب من الجنة فيقول الله ما أغدرك فيدعو الله ويعطيه المواثيق ان لا يسأله غيره فيقدمه الى باب الجنة ثم يقول اى رب ادخلنى الجنة فيقول الله الست قد اعطيت عهودك ومواثيقك

ان لاتسال غيرما اعطيت ويقول يا ابن آدم ماأغدرك فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فاذا ضحك منه قال له ادخل الجنة) وروى مسلم نحوه فى (باب رؤية المؤمنين فى الآخرة لربهم) من كتاب الايمان وقال فيه (فيأتيهم الله فى صورة غير صورته التى يعرفون فيقول انا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فاذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم الله فى صورته التى يعرفون)

الى غير ذلك من خرافاتهم التى ينكر القلم نشرها لولا ارادة التنبيه على سقطاتهم ، ولولا نسبتها الى النبى ص لماضرنا روايتهم لها وانا لنعلم ان الخرافيين والقصاصين منهم كابى هريرة وأضرابه انما اخذوا رواية خلق آدم على صورته ونحوها من الهزليات عن اليهود والنصارى فلولا نسبتها الى النبى لهان امرها .

لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء

قال المصنف طيب الله ثراه

فيلزمهم من ذلك محالات (منها) جواز الطعن على الشرايع وعدم الوثوق بها فان المبلغ اذا جوزوا عليه الكذب وسائر المعاصى جازان يكذب عمدا او نسيانا اويترك شيئا مما اوحى اليه اويأمر من عنده فكيف يبقى اعتماد على أقواله

وقال الفضل

قد علمت فيما سبق مذهب الاشاعرة وانهم لايجوزون الكذب عمدا على الانبياء ولاسهوا وهذا مذهبهم واما السهو فى غير الكذب فيجوزونه ولا بأس فيه لان الله هو الذى يوقع عليه السهو ليجعله سببا للتشريع .

واقول

لاوجه لانكار تجويزهم الكذب على الانبياء سهوا فان الخصم نفسه قد نقل سابقا عنهم الخلاف فى تجويز الكذب فى التبليغ سهواً ، و نحن نقلنا عن المواقف ان اكثرهم اجازوا صدور الكبائر عنهم سهواً ومنها الكذب فى غير التبليغ ، ومعلوم انه يكفي في لزوم

المحال تجويزهم الكذب سهوا فى التبليغ وغيره فضلا عن العمد فيجوزان يكذب النبى ويأمر من عنده سهوا بل يترك للسهو شيئا مما اوحى اليه اذليس هو من موارد العصمة ولا يقتضيها مذهبهم ولذا رووا كما سبق ان النبى ص نسى بعض آيات الكتاب العزيز بل عرفت ان كثيرا منهم قالوا بعدم عصمتهم عن الكبائر عمدا فيجوز ان يترك ما اوحى اليه عمدا ويكذب فى غير التبليغ عمدا وقصدا بل وفى التبليغ كما تقتضيه رواية الغرانيق ، بل مقتضى هذه الرواية وقوع الكفر عنهم عمدا كما تساعد عليه رواية شك ابراهيم ع ونحوها ، ومن نظر الى الادلة التى استدل بها بعضهم على ذنوب الانبياء كما فى المواقف عرف انهم اجازوا عليهم كل ذنب وهو الذى تقتضيه الروايات التى ذكرها المصنف وغيرها، فمع هذا كيف يعتمد على الانبياء اذ لا اقل من احتمال السهو فيهم والنسيان ، واما ماذكره من التشريع فقد عرفت مافيه .

قال المصنف ضاعف الله اجره

و (منها) انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه فيها فيكون قد وجب علينا فعل ماوجب تركه واجتمع الضدان وان لم يجب انتفت فائدة البعثة

وقال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل فيما مضى من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز المعاصى على الانبياء وهذا ليس مذهب الاشاعرة والصغائر التى يجوزونها مايقع على سبيل الندرة ولايقدح هذا فى ملكة العصمة كما قدمنا ويجب ان يكون فى محل يعلم انها واقعة منهم على سبيل الندرة والنبى يبين ان هذا ليس محل المتابعة وبالجملة قد قدمنا ان تجويز المعصية على الانبياء مطلقا محل تأمل لهذا البرهان والله اعلم .

واقول

هذا الدليل جار فى الصغائر والكبائر بلافرق فالتفصيل بينهما لاوجه له و ان وقعت الصغيرة على وجه الندرة كما لافرق فى جريانه بين العمد والسهو لكن الاشاعرة اجازوا الكبائر عليهم سهوا واجازها بعضهم عمدا كما سبق وايضا لم يقيد واوقوع الصغيرة بالندرة وبيان انها ليست محل الاتباع كما زعمه الخصم لضيق الخناق ، على انه لانفع

فيه اذلو بين النبي ان ذلك ليس محل الاتباع لم يعتمد عليه لانه في محل المعصية والاقرار بها فتنتفي فائدة البعثة ولعله في هذا البيان كان ساهيا اوموهماً وليس ذلك بمحال عندهم ، ولو سلم فهو مصحح ايضا لوقوع الكبيرة والخصم لايقول به .

واجاب القوشجي عن الدليل بانه لايجب الاتباع الا فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام لافيما يصدر عن بذلة وطبع ، وفيه ان فعل النبي كله مما يتعلق بالشريعة ولذا عدوا فعله من السنة كقوله وتقريره ، ولولم يجب اتباع فعله لماصح الاستدلال بالاخبار الناقلة له وهو خلاف الضرورة وكل عاقل اذا راى المشرع فاعلا لشيء يستدل به على جوازه ، فظهران ذكرهم لهذا الدليل قول بلاعمل بل بلاقول في الكبائر سهوا والصغائر مطلقا ، وهو انما ذكره بعضهم تبعا للامامية ولذالم يلتزموا بلوازمه

قال المصنف رفع الله درجته

و (منها) انه لوجاز ان يعصى لوجب ايذاؤه والتبرى منه لانه من باب الامر بالمعروف و النهي عن المنكر لكن الله تعالى قد نص على تحريم ايذاء النبي ص فقال (ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة).

وقال الفضل

قد ذكرنا هذا الدليل من قبل الاشاعرة وهو حجة على من يجوز الكبائر و اما الصغائر فمن لم يباشر الكبيرة فهو معفوعنه فلازجر ولاتعنيف ولاايذاء .

واقول

ادلة النهي عن المنكر عامة للكبائر و الصغائر بلافرق و مجرد العفو عن الصغيرة مع اجتناب الكبائر لايخرجها عن كونها منكرا يجب النهي عنه ولايجعلها بحكم المباح كما يجب نهي فاعل الكبيرة وان علمنا انه يتوب بالاثر (فان قلت) النبي لايتأذى بشيء يعود الى النهي عن المنكر (قلت) كيف لايتأذى وقد منع عما رغب فيه و لاسيما بالقسر وان كان ربما يرتفع الاذى فيما بعد لكنه لايجدي بعد ان كان الناهي فاعلا للايذاء، ثم انهم اجازوا على الانبياء فعل الكبائر سهوا وهذا الدليل يبطله اذ ان المنكرات لايراد وقوعها حتى سهوا غاية الامر ان الساهي غير معاقب في الآخرة وهو امر آخر مع انه لايعلم السهو غالبا الا بعد ان يعتذر الساهي به .

قال المصنف اعلى الله مقامه

و(منها) سقوط محله ورتبته عند العوام فلا ينقادون الى طاعته فتنتفى فائدة البعثة

و(منها) انه يلزم ان يكونوا ادون حالا من آحاد الامة لان درجات الانبياء فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش كما قال تعالى (يانساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين) والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر، والاصل فيه ان علمهم بالله اكثر واتم وهم مهبط وحيه و منازل ملائكته ومن المعلوم ان كمال العلم يستلزم كثرة معرفته و الخضوع و الخشوع فينا فى صدور الذنب لكن الاجماع دل على ان النبى لا يجوز ان يكون اقل حالا من آحاد الامة

و(منها) انه يلزم ان يكون مردود الشهادة لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فكيف تقبل شهادته فى الوحى ويلزم ان يكون ادنى حالا من عدول الامة وهو باطل بالاجماع

و (منها) انه لو صدر عنه الذنب لوجب الاقتداء به لقوله تعالى (واطيعوا الله واطيعوا الرسول. لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة. فاتبعونى) والتالى باطل بالاجماع والا اجتمع الوجوب والحرمة .

وقال الفضل

قد سبق ان هذه الدلائل حجة على من قال بجواز صدور الكبائر عنهم والاكثار من الصغائر حتى يصير سببا لحط منزلتهم عند الناس وموجبا للايذاء والتعنيف وترجيح الامة عليه واما صدور الصغائر التى عفا الله عنها اذا كان على سبيل الندرة فغير ممتنع ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شىء منها و كل هذه الدلائل قد ذكرناها فيما سلف و ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال على من يقول بجواز الكبائر وقد قدمنا ان بعض تلك الادلة يدل على وجوب نفى الذنب عن الانبياء مطلقا والله اعلم .

واقول

لاريب ان (الدليل الاول) يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر حال النبوة وقبلها عمدا و سهوا لان الذنب وان قل وصغر يسقط محل المذنب ولو فى الجملة ويمنع من الوثوق التام به والانقياد الكامل اليه حتى مع العلم بسهوه لان السهو يقع غالبا من التساهل و يجهل الناس سببه فتنتفى فائدة البعثة ، وبالجملة النبى منار الدعوة الى الله تعالى وباب

طاعته فيجب ان يكون بريئاً من كل عيب يمس مقام الدعوة ونقيامن كل حزونة لاتسهل سبيل الطاعة فلا يجوز ان يصدر عنه ذنب اصلا.

و (اما الدليل الثانى) فهو ايضا يثبت عصمتهم عن الذنوب مطلقا حتى قبل النبوة لان معصية الكبير اكبر فلو عصوا كانوا أدون حالا من ادانى الامم لان اصغر الصغائر من اعلى المكلفين اكبر الكبائر من ادناهم حتى مع السهو لان التمييز بالمعرفة يستدعى المحافظة التامة وبدونها يكون ادنى من الادانى ولو فى الجملة وهو خلاف ضرورة العقل و الملليين.

و (اما الدليل الثالث) فهو يثبت عصمتهم عما ينافى العدالة حال النبوة وقبلها عمدا وسهوا مع عدم العلم بسهوه لان صدورها حينئذ يثبت فسقه والفاسق مردود الشهادة فكيف تقبل شهادته بالوحى ويلزم ان يكون ادون حالا من عدول الامم اذا صدرت عمدا

و (اما الدليل الرابع) فهو يثبت عصمتهم عن الكبائر والصغائر عمدا وسهوا لكن حال النبوة ، وانما جعل المصنف هذا الدليل مستقلا مع انه احد شقى التردد فى الدليل الذى ذكره سابقا بقوله (ومنها انه اذا فعل المعصية فاما ان يجب علينا اتباعه) لان الكتاب العزيز يقتضى تعيينه فذكره هنا معينا لذلك وذكره سابقا بنحو التردد لان المراد هناك بيان وجوه الاحتمال.

فثبتت من الادلة المذكورة عصمتهم عن الذنوب مطلقا وفى جميع الاحوال حتى قبل النبوة وان اختص بعض تلك الادلة ببعض الذنوب ، وحينئذ فيبطل مازعمه القوم جميعا من انه يجوز عقلا صدور الصغائر والكبائر عنهم عمدا وسهوا حال النبوة وقبلها سوى الكذب فى دعوى النبوة وفى التبليغ كما سبق ، غاية الامر ان اكثر الاشاعرة على ما ادعاه فى المواقف قالوا بعدم جواز تعمدهم الكبائر للدليل السمعى فى حال النبوة خاصة وان جاز وقوعها عقلا ، هذا ولا نحتاج فى مطلوبنا بعد هذه الادلة الى دلالة المعجزة حتى يقول الخصم ولا تدل المعجزة على وجوب انتفاء شىء منها ،و اما قوله (ان الاشاعرة ذكروها على سبيل الاستدلال) فمسلم لذكر بعضهم لها تبعا لغيرهم لكن ما بالهم لم يتبعوا دلالتها على وجوب العصمة عن الذنوب مطلقا كما عرفت، والظاهر ان منشأه عدم التدبر من وجه لانهم انما ذكروها تبعا والتعصب لمذهب الاسلاف من وجه آخر كما يشهد له اقرار الخصم

بدلالة بعضها على العصمة عن الذنوب مطلقا ومخالفته له فى باقى كلماته ، ثم انه يدل على المطلوب امور أخر يغنى عن تطويل الكلام فيها ماعرفت وسيأتى بعضها فى عصمة الامام ان شاء الله تعالى كقوله تعالى (لاينال عهدى الظالمين) و قوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم)

نزاهة النبى عن دناءة الاباء وعهر الامهات

قال المصنف قدس الله نفسه

(المبحث الثالث) فى انه يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات، ذهبت الامامية الى ان النبى يجب ان يكون منزها عن دناءة الآباء وعهر الامهات بريا من الرذائل والافعال الدالة على الخسة كالاستهزاء به والسخرية والضحك عليه لان ذلك يسقط محله من القلوب وينفر الناس عن الانقياد اليه فانه من المعلوم بالضرورة الذى لا قبل الشك والارتياب ،وخالفت السنة فيه اما الاشاعرة فباعتبار نفى الحسن والقبح فلزمهم ان يذهبوا الى جواز بعثة ولد الزنا المعلوم لكل احد وان يكون ابوه فاعلا لجميع انواع الفواحش وابلغ اصناف الشرك وهو ممن يسخر به ويضحك عليه ويصفع فى الاسواق ويستهزأ به ويكون قدليط به دائما لابنة فيه قوادا و تكون امه فى غاية الزنا والقيادة والافتضاح بذلك لاتردّيد لامس ويكون هو فى غاية الدناءة والسفالة ممن قدليط به طول عمره حال النبوة وقبلها ويصفع فى الاسواق ويعتمد المناكير ويكون قوادا بصاصا فهؤلاء يلزمهم القول بذلك حيث نفوا التحسين و التقبيح العقليين و ان ذلك ممكن فيجوز من الله وقوعه وليس هذا بابلغ من تعذيب الله من لايستحق العذاب بل يستحق الثواب طول الابد .

وقال الفضل

نعوذ بالله من هذه الخرافات والهذيانات وذكر الفواحش عند ذكر الانبياء والدخول فى زمرة (ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة فى الذين آمنوا لهم عذاب شديد فى الدنيا

والآخرة) وكفى به اساءة الادب ان يذكر عند ذكر الانبياء امثال هذه الترهات ثم يفترى على مشايخ السنة وعلماء الاسلام مالايازم من قولهم شيء منه، وقد علمت ان الحسن والقبح يكون بمعان ثلاثة احدها وصف النقص و الكمال والثانى الملاءمة و المنافرة وهذه المعنيان عقليان لاشك فيه فاذا كان مذهب الاشاعرة انهما عقليان فاى نقص اتم من ان يكون صاحب الدعوة موصوفا بهذه القبائح التى ذكر ها هذا الرجل السوء الفحاش و كأنه حسب ان الانبياء امثاله من رعاع الحلة الذين يفسدون على شاطى الفرات بكل ماذكره نعوذ بالله من التعصب فانه اورده النار .

واقول

لايخفى ان كون المعنى الاول عقليا عندهم لادخل له بالمقام لان الكلام فى جواز بعث الله سبحانه لصاحب الصفات المذكورة والبعث من افعال الله تعالى لاصفاته حتى يكون وصف نقص او كمال وكون تلك الامور نقصا فى صاحب الدعوة مسلم الان الكلام فى جواز بعث الله للناقص الذى هو من افعال الله تعالى التى لاتتصف عندهم بالقبح اصلا كخلقه لسائر القبائح والفواحش .

واما المعنى الثانى فهو وان ثبت فى الافعال الا ان افعال الله تعالى عندهم لاتعلل بالاغراض فلا ملاءمة ولا منافرة فيها مع ماعرفت من الكلام فى كونه عقليا فراجع، وبالجملة لو سلم قولهم بالحسن والقبح العقليين بهذين المعنيين لم يلزم عدم جواز بعث الله تعالى صاحب الاوصاف المذكورة بل يجوز عندهم بعث مثله اذ لايقبح عندهم من الله سبحانه شيء وهو يفعل مايشاء ويحكم مايريد ، وقدسبق انهم جوزوا بعض المعاصى على الانبياء ، بحجة عدم دلالة المعجزة على امتناعه وهو آت فى المنفرات المذكورة و يدل على تجويزهم ارسال صاحب هذه الاوصاف ان صاحب المواقف وشارحها قالا (ولايشترط فى الارسال شرط من الاغراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدة فى الخلوات والانقطاعات ولااستعداد ذاتى من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كمايزعمه الحكماء بل الله يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط) فان قولهما (بل الله يختص) الى آخره دال على جواز بعث اى شخص كان فيجوز ان يكون النبى كماوصفه المصنف اذا تعلقت بارساله المشيئة ، ومن العجب استدلال صاحب المواقف على عدم اشتراط الارسال بشرط

بقوله تعالى (الله اعلم حيث يجعل رسالته) فان الآية ظاهرة الدلالة اوصريحتها في ان صاحب الدعوة اهل في نفسه فيبعثه الله تعالى لعلمه بأهليته وانه مستعد الذات ، ولذا أورد عليه الشارح بقوله (وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء) ويدل ايضا على تجويزهم ارسال صاحب النقائص المذكورة قول صاحب المواقف وشارحها ايضا في مقام عصمة الانبياء قال (واما قبله اى قبل الوحى فقال الجمهور اى اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لايمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لادلالة للمعجزة عليه ولاحكم للعقل بامتناعها ولادلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب عنها لانه اى صدور الكبيرة يوجب النفرة وهى تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر مطلقا اى سواء لم يكن ذنبا كعهر الامهات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم) فان هذا الكلام دال على اختصاص بعض المعتزلة بمنع المنفرات المذكورة فيكون الاشاعرة وبعض المعتزلة مجوزين لها فتحقق ان مانسبه المصنف اليهم حق وصدق وان القوم اولى بحب اشاعة الفاحشة في الذين آمنوا لانهم اجازوا ان يكون النبى كما وصفه المصنف رحمه الله تعالى بل نسبوا اليهم فواحش الاعمال واشاعوها في كتبهم على ممر الايام كرقص النبى ص باكمامه وحضوره مجالس المغنين والمغنيات وضرب الدفوف وقوله في مدح الاصنام تلك الغرانيق العلا الى غير ذلك من المخزيات ، واما المصنف قدس سره فلم يقصد بذكر تلك الاوصاف الشنيعة الا الانكار على القوم واستفظاع آرائهم ليرتدع من له قلب وناقل الكفر ليس بكافر، فاساءة الادب مع الانبياء انما هى ممن يجوز فيهم ان يكونوا على تلك الفضائح لا ممن يريد الردع عنه والانكار عليه لكن الخصم لعجزه وحيرته يلوذ بهذه التهمة للمصنف ويشهد لتحيله في هذا التنزه المصطنع في اجلال مقام الانبياء قوله سابقاً في حق الله سبحانه ماهو اعظم واشنع وهو انه مغلول اليد معبراً به عن تنزيه الامامية لله تعالى عن فعل القبائح وعقاب من لاذنب له وان كان قادرا عليهما .

قال المصنف طيب الله رمسه

واما المعتزلة فلانهم حيث جوزوا صدور الذنب عنهم لزمهم القول بجواز ذلك ايضا، واتفقوا على وقوع الكبائر منهم كما في قصة اخوة يوسف فلينظر العاقل بعين الانصاف

هل يجوز المصير الى هذه الاقاويل الفاسدة والآراء الردية وهل يبقى مكلف ينقاد الى قبول قول من كان يفعل به الفاحشة طول عمره الى وقت نبوته وانه يصفع ويستهزأ به حال النبوة وهل يثبت بقول هذا حجة على الخلق ، واعلم ان البحث مع الاشاعرة فى هذا الباب ساقط وانهم ان بحثوا فى ذلك استعملوا الفضول لانهم يجوزون تعذيب المكلف على انه لم يفعل ما أمره الله تعالى به من غير ان يعلم ما أمر به ولا ارسل اليه رسولاً ألبتة ، بل وعلى امتثال ما امره به وان جميع القبائح من عنده تعالى وان كل ما وقع فى الوجود فانه فعله تعالى وهو حسن لان الحسن هـ والواقع والقبيح هو الذى لـم يقع فهذه الصفات الخسيسة فى النبى وابويه تكون حسنة لوقوعها من الله تعالى فاى مانع من البعثة باعتبارها فكيف يمكن الاشاعرة منع كفر النبى وهو من الله تعالى وكل ما يفعله فهو حسن وكذا انواع المعاصى وكيف يمكنهم مع هذا المذهب التنزيه للانبياء نعوذ بالله من مذهب يؤدى الى تحسين الكفر وتقبيح الايمان وجواز بعثة من اجتمع فيه كل الرذائل والسقطات وقد عرفت من هذا ان الاشاعره فى هذا الباب قد انكروا الضروريات .

وقال الفضل

استدلال المعتزلة على وقوع الكبائر من الانبياء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف استدلال قوى لان الاجماع واقع على ان اخوة يوسف صاروا انبيـاء بعد القاء يوسف فى الجب وغيره من الذنوب التى لاشك انها كبائر وهذا الرجل ماتعرض بجوابه الا بالفحش والخزعبلية واللوذعية كالرعاع والاجلاف السوقية ، والمعتزلة يثبتون الوقوع وهو لايقدر على الدفع ويبحث معهم فى الجواز ، وهذا من غرائب اطواره فى البحث ، ثم ماذكر ان البحث مع الاشاعرة ساقط لانهم يجوزون تعذيب الكفار وغيره من الطامات قد عرفت فيما سبق جواب كل ماذكر وان الحسن والقبح شرعيان بمعنى وعقليـان بمعنيين وعلمت ان كل ماذكره ليس من مذهبهم ولايرد عليهم شىء وانهم لايخالفون ضرورة العقل .

واقول

لما كان الاستدلال على صدور الكبائر من الانبيـاء قبل البعثة بقصة اخوة يوسف ساقط جداً اكتفى المصنف فى الجواب عنه باثبات المحالية ولـم يتعرض لكلمة القائلين بنبوتهم ودليلهم اذلم يقل بها الامن لاعبرة به وبرأيه لكن الخصم على عادته وعادة اصحابه

في التسامح بدعاوى الاجماعات قال الاجماع على نبوتهم واقع ، ويشهد لعدم الاجماع ماذكره ابن حزم(١) اذقال «ان اخوة يوسف لم يكونوا انبياء ولاجاء قط في انهم انبياء نص لامن قرآن ولامن سنة صحيحة ولامن اجماع ولامن قول احد من الصحابة» وقال القاضي عياض في الشفاء (واماقصة يوسف واخوته فليس على يوسف منها تعقب واما اخوته فلم تثبت نبوتهم) ونقل ابن ابي الحديد(٢) عن المعتزلة (انهم قالوا يجب ان ينزه النبي قبل البعثة عن الكفر والفسق) ثم نقل عن ابي محمد بن متويه انه قال في كتاب الكفاية (ان اهل العدل كلهم منعوا من تجويز بعثة من كان فاسقا قبل النبوة) ثم قال (وقال قوم من الاشعرية ومن اهل الظاهر وارباب الحديث ان ذلك جائز واقع واستدلوا باحوال اخوة يوسف ومنع المانعون من ذلك من ثبوت نبوة اخوة يوسف) ويشهد لذلك ايضا كلام صاحب المواقف المتقدم في المبحث السابق لنقله فيه عن اكثر المعتزلة المنع من صدور الكبيرة على الانبياء قبل الوحي ونقله القوشجي عن كثير منهم وهو يستلزم القول بعدم نبوة اخوة يوسف ، فاين الاجماع الذي ادعاه الخصم ، على ان سادة الامة وائمتها الذين امرنا بالتمسك بهم قد انكروا نبوة اخوة يوسف ع وكذلك شيعتهم .

واعلم ان ظاهر كلام المواقف السابق ان بعض المعتزلة قائلون بجواز عهر امهات الانبياء و فجور آبائهم ودناءتهم و استرذالهم فيكون شاهداً لماقاله المصنف ره من تجويز المعتزلة لذلك ،

هذا وقد استدل بعضهم على نبوة اخوة يوسف ع بقوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الاحاديث ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على ابويك من قبل ابراهيم واسحق) الآية قال الرازي في تفسيرها «اختلفوا في الاجتباء فقال الحسن يجتبيك ربك بالنبوة وقال آخرون المراد به اعلاء الدرجة وتعظيم الرتبة» الى ان قال «واعلم انا لما فسرنا الآية بالنبوة لزم الحكم بان اولاد يعقوب كلهم كانوا انبياء وذلك لانه قال (ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب) وهذا يقتضي حصول تمام النعمة لآل يعقوب فلما كان المراد من تمام النعمة النبوة لزم حصولها لآل يعقوب وترك العمل به في حق من عدا

١- الملل والنحل (ج٤ ص٩)
٢- شرح النهج (ج٢ ص١٦٢)

ابنائه فوجب ان يبقى معمولا به فى حق اولاده» وفيه نظر ظاهر حتى اذا اريد بالاجتباء الاصطفاء للنبوة كما هو الاقرب لان عطف اتمام النعمة على الاجتباء دليل على المغايرة بينهما ولهذا خص يوسف ع بالاجتباء وعمه وغيره من آل يعقوب باتمام النعمة ، على انه لو اريد باتمام النعمة النبوة فلابدان يكون اتمامها عليهم بلحاظ ثبوتها لبعضهم لا المطلق آل يعقوب والا لزم خروج الاكثر وهو غير صحيح فى العربية فكيف يثبت بالآية نبوة اخوة يوسف عليه السلام .

هذا واما ما اشار اليه الخصم من اجوبته السابقة فقد عرفت انها لا تستحق ان توسم بالجواب وقد عرفت ان كل ما نسبه المصنف اليهم حق بلا ارتياب وان القول بالحسن والقبح العقليين بالمعنيين المذكورين لا ينفع فى منع بعثة من يوصف بتلك القبائح فلاحظوا واستقم والله هو الموفق وله الحمد

حمدا دائما و نسأله العصمة عن الخلل

فى القول والعمل انه اكرم المسؤلين

و اجود المعطين

والصلاة والسلام على محمد و آله المعصومين

تم بقلم مصنفه محمد حسن بن

الشيخ محمد مظفر قدس سره

انتهى طبع (الجزء الاول) بتأريخ ٧ محرم ١٣٨٩ هجرية

فهرس دلائل الصدق - الجزء الاول

المقدمة و فيها (٣) مطالب

٤ (المطلب الاول)- اخبار اهل السنة حجة عليهم

٨ (المطلب الثانى) - لاقيمة لمناقشتهم فى السند

١٣ (المطلب الثالث) -مناقشة الصحاح الستة بامور اربعة

» -١- فى جمعها و جامعيها

١٥ -٢- فيما اشتملت عليه الاحاديث من الكفر و نحوه

» -٣ - فى تدليس رواتها

١٧ -٤ -فى طعنهم فى رجال سندها مرتباً على الحروف

٧٠ تتمة فى الكنى

٧٢ مقدمة العلامة الحلى

٧٣ مقدمة الفضل بن روزبهان

٧٨ مناقشته فى (من هم الفرقة الناجية)

المسئلة الاولى فى الادراك

وفيه (٧) مباحث

٨٤ -١- المحسوس اصل الاعتقادات

٨٨ -٢- شرائط الرؤية

٩٣ -٣- وجوب الرؤية عند حصول شروطها

٩٥ -٤- امتناع الادراك مع فقد الشرائط

٩٩ -٥- الوجود ليس علة تامة فى الرؤية

١٠٤ -٦- هل يحصل الادراك لمعنى فى المدرك

١٠٧ -٧- انه تعالى لايرى

المسئلة الثانية فى النظر

وفيه (٣) مباحث

١١٧ -١- العلم بالنتيجة واجب بعد المقدمتين

١٢٠ -٢- النظر واجب بالعقل لا بالسمع

١٢٤ -٣- المعرفة واجبة بالعقل

المسئلة الثالثة فى صفاته تعالى

وفيها (١١) مبحثا

١٢٨ (الاول) انه تعالى قادر على كل مقدور

١٣١ (الثانى) انه تعالى مخالف لغيره

١٣٣ (الثالث) انه تعالى ليس بجسم

١٣٤ (الرابع) انه تعالى ليس فى جهة

١٣٦ (الخامس) انه تعالى لا يتحد بغيره

١٣٨ (السادس) انه تعالى لا يحل فى غيره

١٤٥ (السابع) انه تعالى متكلم وفيه (٥) مطالب

» -١- حقيقة الكلام

١٥٠ -٢- كلامه تعالى متعدد

١٥٢ -٣- حدوث الكلام

١٥٦ -٤ - استلزام الامر للارادة والنهى للكراهة

١٥٨ -٥- كلامه تعالى صدق

١٦٢ (الثامن) صفاته عين ذاته

١٦٩ (التاسع) البقاء وفيه مطلبان

» -١- البقاء ليس زائداً على الذات

١٧٣ -٢- انه تعالى باق لذاته

(خاتمة تشتمل على حكمين)

١٧٥ -١- البقاء يصح على الاجسام

١٧٦ -٢- البقاء يصح على الاعراض

١٨٢ (العاشر) القدم والحدوث اعتباريان

(الحادى عشر) **العدل** و فيه (١٩) مطلبا

١٨٤ -١- نقل الخلاف في مسائل العدل
٢٠٢ ترجيح احد المذهبين
٢١٤ -٢- اثبات الحسن والقبح العقليين
٢١٦ ادلة ابطال كونهما شرعيين فقط
٢٢٥ -٣- انه تعالى لا يفعل القبيح
٢٣٢ -٤- انه تعالى يفعل لغرض وحكمة
٢٤٦ -٥- انه يريد الطاعات ويكره المعاصي
٢٥٢ -٦- وجوب الرضا بالقضا
٢٥٤ -٧- انه تعالى لا يعاقب الغير على فعله
٢٥٦ -٨- امتناع تكليف ما لا يطاق
٢٥٩ -٩- ارادة النبي موافقة لارادة الله
٢٦١ -١٠- انا فاعلون
٢٧٧ مخالفة الجبرية لنصوص القرآن
٢٩٣ مخالفتهم للحكم الضروري
٢٩٥ مخالفتهم لاجماع الامة
٢٩٨ لزوم الجبر تجويزان يكون تعالى ظالما عابثا
٣٠٠ لزومه نسبة السفه اليه تعالى ومخالفة الضرورة
٣٠٢ لزومه لان يكون تعالى اشد ضرراً من الشيطان
٣٠٣ لزومه مخالفة العقل والنقل
٣٠٤ لزومه مخالفة الكتاب من انتفاء النعمة على الكافر
٣٠٥ لزومه صحة وصفه بانه تعالى ظالم وجائر
٣٠٦ لزومه للمحال
٣٠٨ لزومه للظلم منه تعالى
٣١٠ لزومه لمخالفة القرآن والسنة والاجماع والعقل
٣١٣ -١١- الجواب عن شبه المجبرة
٣٢٨ -١٢- ابطال الكسب
٣٤٠ -١٣- القدرة متقدمة
٣٤٥ -١٤- القدرة صالحة للضدين
٣٤٨ -١٥- الانسان مريد لافعاله
٣٤٩ -١٦- المتولد من الفعل من جملة افعالنا
٣٥٠ -١٧- التكليف سابق على الفعل
٣٥٤ -١٨- شرائط التكليف
٣٦١ -١٩- الاعواض على الالام

المسئلة الرابعة في النبوة وفيها (٣) مباحث

٣٦٥ -١- نبوة محمد (ص)
٣٦٨ -٢- عصمة الانبياء
٤١٢ الاحاديث الموضوعة في توهين الانبياء و الخالق
٤٢٤ لزوم المحالات من انكار عصمة الانبياء
٤٢٩ -٣- نزاهة النبي عن دناءة الاباء و عهر الامهات .

الخطا والصواب

على رغم مابذل من الجهود ليظفر هذا الكتاب بالبراءة من الغلطات الشائنة ، فقد تعاونت الاسباب من المطبعة الى عمالها الى المصحح على ان تضع هذه القائمة البغيضة فى آخره ، وربما خفى علينا مالا يستحق التنبيه . . . و رجاؤنا الاكيد من القراء ان يبدؤا بتصحيح الكتاب على هذا الجدول قبل الشروع بالقراءة

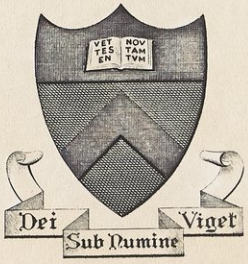
س	ص	الخطأ	وصوابه
١	٨	الراوى	الرازى
١٢	١٧	وربها	وربما
٧	٢٥	والده	والد
١	٢٨	المنعرفين	المنحرفين
١٣	٥١	بلطيمهم	بلطيم
١٩	٥١	اطلبسوه	اطلبوه
١٩	٦٣	يسمه	يسمعه
١٤	٦٥	صاحب	صالح
١٥	٦٧	موله	مولى
١٠	٧٩	الجهين	الجهنى
١٤	٨٦	انتزاع	النزاع
١٢	٨٩	كاجتماح	كاجتماع
٧	٩٠	بلاجزائه	بلااجزائه
١٩	١٠٠	يصلح	لايصلح
٥	١٠٢	اذلايلاقى شيئامنهااو يلاقى بعضا	اولايلاقى
١٢	١٠٧	فاكارنهم	فانكارهم
١٨	١١٤	تسبيهم بطلب	تسبيبهم طلب
٨	١٢٧	واماما	واما
١٧	١٢٨	الواضم	الواضح
١٦	١٤٢	دعيت	دعت
١٣	١٤٦	كماارادة	كمالارادة
٢٠	١٥٠	وهم لا	هم ولا
٨	١٥٣	مااستدلال	مااستدل
٧	١٥٥	بالماضى	لايتصف بالماضى
١٨	١٦٠	فليزم	فيلزم
٢٣	١٦٣	بلزوم الله	بلزوم افتقار الله
١٥	١٦٤	بلزم	بلزوم
١١	٢١٧	ولاختار	وماختار
١٥	٢٢٥	عنه واما داعى الحكمة	عنه واما داعى الجهل فبان يكون القادر عليه جاهلا بقبحه فيصح صدوره عنه واما داعى الحكمة
٥	٢٣٥	بان	لان
٨	٢٣٥	النقض	النقص
١٣	٢٣٥	بغيره	لغيره
٢١	٢٣٥	الاعلى	لاعلى
٣	٢٤٠	نقض	نفى
٧	٢٤٥	لغرض	لفرض
١١	٢٥٤	كالوا	كانوا
١١	٢٥٤	وازة	وازرة
٧	٢٥٥	ويتعلق	ولايتعلق

س	ص	الخطأ	وصوابه
١١	٢٥٥	خلق	خالق
١٣	٢٥٥	والاثر	ولااثر
١	٢٥٦	مع بعض	مع ان بعض
١١	٢٥٦	الثانى	الثامن
٥	٢٦٠	يخالف الله	يخالف مراد الله
١٠	٢٦٠	والتدبر	والتقدير
٢٢	٢٦٠	واحد	واحدا
٢١	٢٦٤	وكان اطلاق الخالقين	(يشطب على الجملة)
٢٣	٢٩٧	الكذب والقبائح	الكذب

س	ص	الخطأ	وصوابه
٧	٣١٢	ولايحتمل	و يحتمل
١٨	٣٢٦	ارد	اراد
١١	٣٣٦	عذهم	عذرهم
٦	٣٥٢	فيكف	فكيف
٢٤	٣٩٧	الخق	الخلق
١٢	٤٠١	خيطبهم	خطيبهم
١١	٤١٩	ينصف	ينتصف
١٤	٤٢٢	٥٨	٨٥
١١	٤٢٩	قبل	يقبل

طبع على نفقة الزعيم الحاج وداى الحاج عطية

Library of



Princeton University.

Princeton University Library
32101 047149230